ISTORIE

STEPHEN GREENBLATT

CLINAMEN

CUM A ÎNCEPUT RENAȘTEREA

National Book Award
Pulitzer Prize

HUMANITAS

Dicționarul latin prezintă lapidar: „**clīnāmen**, *minis n.* înclinație". Sub această definiție se ascunde o întreagă istorie, termenul fiind unul dintre cele mai importante concepte ale filozofiei, apărut în atomismul lui Epicur și preluat de filozoful și poetul latin Lucrețiu în poemul său *De rerum natura*. El semnifică acea *abatere* accidentală în mișcarea atomilor care face posibilă combinarea lor în nesfârșite chipuri și duce la infinita diversitate a lumii.
Despre un accident e vorba și în cartea de față, adevărat thriller al unei descoperiri, anume descoperirea într-o mânăstire germană, în 1417, de către secretarul pontifical Poggio Bracciolini, a unui manuscris vechi de șase sute de ani cuprinzând chiar poemul lui Lucrețiu, socotit pierdut pentru totdeauna. Dat la copiat și răspândit imediat în cercul umaniștilor vremii, *De rerum natura* a reprezentat tocmai acea *abatere* în preocupările lor care a făcut cu putință Renașterea. Începând cu copia manuscrisului făcută de mâna lui Machiavelli, continuând cu exemplarul tipărit purtând comentariile marginale ale lui Montaigne, cu filozofia lui Giordano Bruno inspirată de lectura poemului sau cu știința lui Galileo Galilei, până la exemplarele aflate în biblioteca unuia dintre cei mai importanți președinți americani, Thomas Jefferson, ba chiar până la Darwin, Freud sau Einstein, poemul lucrețian a contribuit din plin la modelarea gândirii și științei așa cum le cunoaștem azi.

ISBN 978-973-50-4269-1



Pe copertă:
Cupola Panteonului lui Agrippa (Roma, 27 a.Ch.)

Stephen Greenblatt este profesor de științe umaniste la catedra „John Cogan“ de la Universitatea Harvard și fondatorul școlii de critică literară cunoscută ca „Noul Istoricism“. În calitate de profesor invitat și conferențiar al unor universități din Anglia, Australia, Statele Unite și din multe alte țări ale lumii, a susținut o serie de conferințe remarcabile precum „Clarendon Lectures“ de la Oxford și „University Public Lectures“ de la Princeton. A obținut trei burse Guggenheim și a fost președinte al Modern Language Association. Profesorul Greenblatt este autorul și coautorul a nouă cărți și editorul altor zece, printre care *The Norton Antology of English Literature* (*Antologia Norton de literatură engleză*) și *The Norton Shakespeare*.

Opere: *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (1989), *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (1992), *Practicing New Historicism* (în colab. cu Catherine Gallagher; 2001), *Hamlet in Purgatory* (2002), *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (2005), *Will in the World: How Shakespeare Became Shakespeare* (2005), *Learning to curse: Essays in Early Modern Culture* (2007), *Skakespeare's Freedom* (2010).

STEPHEN
GREENBLATT

CLINAMEN
CUM A ÎNCEPUT RENAȘTEREA

Traducere din engleză de
Adina Avramescu

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Vlad Russo
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Iuliana Glăvan
DTP: Radu Dobreci, Dan Dulgheru

Tipărit la Artprint

Stephen Greenblatt
The Swerve. How the Renaissance Began

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GREENBLATT, STEPHEN
Clinamen: cum a început Renașterea / Stephen Greenblatt;
trad.: Adina Avramescu. – București: Humanitas, 2014
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-50-4269-1
I. Avramescu, Adina (trad.)
82.02 Renaștere

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382 / 0723 684 194

Pentru Abigail și Alexa



Prefață

Pe vremea când eram student, obișnuiam să merg la sfârșitul anului școlar la *Yale Co-op*, pentru a căuta ceva de citit pe timpul verii. Aveam foarte puțini bani de buzunar, însă librăria vindea, de regulă, cărțile nedorite pentru sume ridicol de mici. Acestea erau puse de-a valma în lăzi prin care scotoceam, fără să am ceva anume în minte, așteptând doar ca vreuna dintre ele să-mi atragă atenția. Într-una dintre incursiunile mele, am fost uimit de o copertă extrem de ciudată, un detaliu dintr-o pictură semnată de suprarealistul Max Ernst. Sub o Lună nouă, mult deasupra Pământului, două perechi de picioare – corpurile lipsesc – se aflau în ceea ce părea să fie o împreunare celestă. Cartea – o traducere în proză a poemului *Despre natura lucrurilor* (*De rerum natura*) scris de Lucrețiu în urmă cu două mii de ani – era redusă la zece cenți și trebuie să mărturisesc că am cumpărat-o atât pentru copertă, cât și pentru descrierea clasică a universului material.

Fizica antică nu este un subiect deosebit de ispititor pentru o lectură de vacanță, dar la un moment dat în timpul verii am luat alene cartea și am început s-o citesc. Imediat, am găsit o justificare amplă a copertei erotice. Lucrețiu începe cu un imn înflăcărat dedicat lui Venus, zeița iubirii, a cărei apariție odată cu primăvara împrăștie norii, inundă cerul cu lumină și insuflă tuturor viețuitoarelor o dorință sexuală aprinsă:

„Păsări străpunse în inimi de focul săgeților tale, cele dintâi, în văzduh, te vestesc și îți cântă venirea. / Fiare și turme apoi zburdând trec prin pajiști în floare / Taie-n înot repezi râuri și prinse-n așa fel de vrajă, / Ție-ți urmează cu sete oriunde a ta voie le duce. / Astfel în mări și în munți, în șuvoaie ce iau tot în cale, în înverzite câmpii și-ale păsării cuiburi de frunze, / Dulcea iubire sădind-o în pieptul a tot ce-i suflare, / Faci să-și întindă cu patimă neamu-i, pe specie, pururi."[1]

Uimit de forța acestei introduceri, am continuat parcurgând în ordine o imagine a lui Marte adormit în brațele zeiței Venus – „lăsându-se-nfrânt de-a dragostei veșnică rană, / Și răsturnându-și pe spate frumosul său gât, te admiră, / Ochii țintiți pe-a ta față iubirea o sorb cu nesațiu"; o rugăciune pentru pace; un omagiu adus înțelepciunii filozofului Epicur și o condamnare fermă a temerilor generate de superstiții. Când am ajuns la începutul unei lungi expuneri a primelor principii ale filozofiei, m-am așteptat să-mi pierd interesul: nu era o lectură obligatorie, singurul meu

1. Lucretius, *On the nature of things* 1:12-20, trad. Martin Ferguson Smith, Sphere Books, Londra, 1969; ed. rev., Hackett, Indianapolis, 2001, 1:12-20. Am consultat traducerile englezești moderne ale lui H.A.J. Munro (1914), W.H.D. Rouse, rev. Martin Fergusom Smith (1975, 1992), Frank O. Copley (1977), Ronald Melville (1997), A.E. Stallings (2007) și David Slavitt (2008). Dintre traducerile englezești mai vechi am consultat pe cele ale lui John Evelyn (1620-1706), Lucy Hutchinson (1620-1681), John Dryden (1631-1700) și Thomas Creech (1659-1700). Dintre acestea, cea mai bună este cea a lui Dryden, dar, pe lângă faptul că acesta a tradus doar fragmente mici ale poemului (cu totul 615 versuri – mai puțin de zece la sută din total), limbajul său face adeseori dificilă înțelegerea lui Lucrețiu de către cititorul modern. Pentru un acces mai facil, acolo unde nu am indicat altceva, am folosit traducerea în proză a lui Smith, din 2001 și am citat versurile din textul latin în ediția Loeb, ușor de găsit: Harvard University Pres, Cambridge, MA, 1975. [Aici și în întreaga traducere românească, citatele din Lucrețiu urmează ediția: Lucrețiu, *Poemul naturii*, trad. rom. D. Murărașu, Minerva, București, 1981 – *n.t.*]

scop era plăcerea, iar eu obținusem deja mult mai mult decât valorau cei zece cenți. Dar, spre surpriza mea, cartea a continuat să mă intrige.

Și nu limbajul extraordinar al lui Lucrețiu mă făcea să reacționez astfel. Mai târziu, am studiat *De rerum natura* în hexametrii săi latini originali și am ajuns să înțeleg câte ceva din textura sa verbală bogată, cadențele subtile, precizia neobișnuită și intensitatea imaginilor sale. Însă prima mea întâlnire a fost cu versiunea în proză engleză realizată cu iscusință de Martin Ferguson Smith – clară și nepretențioasă, dar fără un merit special. Nu, altceva mă impresionase, ceva care trăia și se mișca înăuntrul propozițiilor ce se înghesuiau pe mai bine de două sute de pagini. În profesia mea îi îndemn pe oameni să urmărească cu atenție exprimarea folosită de autorii pe care-i citesc. O bună parte din plăcerea și interesul generate de poezie depinde de o asemenea atenție. Cu toate astea, putem avea parte de o trăire intensă atunci când întâlnim o capodoperă literară, fie ea și într-o traducere modestă, ca să nu mai vorbim de una strălucită. La urma urmei, acesta este modul în care majoritatea cititorilor au cunoscut Geneza sau *Iliada* sau *Hamlet* și, cu toate că e preferabil, desigur, să citim aceste lucrări în limbile lor originale, ar fi o eroare să susținem că altfel nu avem acces real la ele.

În orice caz, eu pot să depun mărturie că, și într-o traducere în proză, *Despre natura lucrurilor* mi-a atins o coardă foarte sensibilă. Puterea ei a depins într-o oarecare măsură de circumstanțe personale – arta reușește întotdeauna să pătrundă prin anumite fisuri ale vieții sufletești a individului. Nucleul poemului lui Lucrețiu îl reprezintă o meditație profundă, terapeutică, despre teama de moarte – teamă care a dominat întreaga mea copilărie. Dar nu frica de propria-mi moarte m-a afectat cel mai mult; aveam convingerea sănătoasă, specifică vârstei, că sunt nemuritor. Era vorba mai degrabă de certitudinea absolută a mamei mele că era sortită unei morți premature.

Nu-i era frică de viața de apoi: la fel ca majoritatea evreilor, ea avea doar o impresie vagă și confuză despre ceea ce s-ar putea afla dincolo de mormânt și îi acorda prea puțină importanță. Moartea însăși – simpla încetare a existenței – era cea care o înspăimânta. De când o știam, mama se gândise obsesiv la iminența sfârșitului ei pe care-l invoca de nenumărate ori, în special în momentul despărțirilor. Viața mea a fost plină de scene prelungi, dramatice, de despărțire. Când a plecat împreună cu tatăl meu de la Boston la New York, la un sfârșit de săptămână, sau când am plecat eu într-o tabără de vară sau chiar și atunci când – în momentele în care nu reușea să se controleze – plecam pur și simplu de acasă la școală, se agăța strâns de mine și-mi vorbea despre fragilitatea ei și despre posibilitatea clară de a nu o mai vedea. Dacă ne plimbam pe undeva împreună, de cele mai multe ori se oprea la un moment dat, ca și cum ar fi fost pe punctul să se prăbușească. Uneori îmi arăta cum îi pulsa o venă de la gât, luându-mi degetul și presând cu el locul, pentru a mă convinge singur că inima ei bătea periculos de repede.

Primele mele amintiri despre temerile mamei sunt de pe când încă nu împlinise patruzeci de ani, dar cu siguranță că ele începuseră să se manifeste cu mult mai devreme. Se pare că primele semne apăruseră cu vreo zece ani înaintea nașterii mele, când sora ei mai mică, care avea numai șaisprezece ani, a murit din cauza unei infecții streptococice în gât. Pentru mama, acest eveniment – foarte frecvent înainte de introducerea penicilinei – a continuat să rămână o rană deschisă: vorbea în mod constant despre el, plângând încetișor și îndemnându-mă să citesc și să recitesc scrisorile sfâșietoare pe care adolescenta le scrisese pe parcursul bolii sale fatale.

Am înțeles încă de la început că „inima“ mamei – palpitațiile care îi făceau pe ea și pe cei din jurul ei să încremenească – era o strategie de viață. Era o manieră simbolică

de a se identifica cu sora ei moartă și de a o jeli. Era un mod de a-și exprima furia – „îți dai seama cât de mult m-ai supărat“ – și iubirea totodată – „și totuși vezi că fac orice pentru tine, chiar dacă inima mea e pe punctul de a ceda“. Era o interpretare, o repetiție a dispariției de care se temea. Și, mai presus de toate, era o modalitate de a atrage atenția și de a cere dragoste. Dar faptul că am înțeles asta n-a fost de natură să reducă semnificativ efectul ei asupra minții mele de copil: îmi iubeam mama și eram înspăimântat de pierderea ei. N-aveam puterea să separ strategia psihologică de simptomele periculoase. (Cred că nici ea n-o avea.) Și, copil fiind, n-aveam cum să judec ciudățenia insistenței cu care mama revenea la tema morții ei iminente și nici împovărarea fiecărei despărțiri cu ideea sfârșitului. Abia acum, după ce mi-am întemeiat eu însumi o familie și am crescut copii, îmi dau seama cât de cumplit trebuie să fi fost impulsul care împingea un părinte atât de iubitor – și mama era iubitoare – să pună o asemenea povară emoțională pe umerii copilului său. Fiecare zi aducea cu sine o reînnoire a negrei certitudini că sfârșitul ei e aproape.

În cele din urmă, mama a murit cu o lună înainte de a împlini nouăzeci de ani. Când am citit pentru prima oară *Despre natura lucrurilor* n-avea mai mult cincizeci de ani. La acea vreme, teama de moartea ei se împletea în mine cu percepția dureroasă că-și ruinase o bună parte din viață – și aruncase o umbră și asupra propriei mele vieți – în slujba temerii sale obsesive. De aceea, cuvintele lui Lucrețiu au răsunat în mintea mea cu o claritate înspăimântătoare: „Moartea e deci un nimic pentru noi.“ Este pur și simplu absurd, scria el, să accepți ca existența ta să fie dominată de anxietatea provocată de moarte. Aceasta este o cale sigură de a lăsa viața să treacă pe lângă tine, fără să o trăiești din plin. Dădea glas unui gând pe care eu nu-mi îngăduisem să-l articulez nici măcar în sinea mea: să provoci o asemenea anxietate altor persoane este o cruzime și o manipulare.

Asta a fost, în cazul meu, „fisura“ prin care a pătruns poemul, sursa nemijlocită a puterii lui asupra mea. Însă această putere nu se datora numai poveștii aparte a vieții mele. *Despre natura lucrurilor* m-a surprins ca o descriere uimitor de convingătoare a felului în care sunt lucrurile în ele însele. De fapt, am remarcat cu ușurință că multe aspecte ale acestei relatări antice par acum absurde. La ce altceva ne-am putea aștepta? Cât de exactă va părea versiunea noastră despre univers peste două mii de ani? Lucrețiu credea că Soarele se învârte în jurul Pământului și că mărimea și căldura acestuia cu greu pot să depășească ceea ce percep simțurile noastre. Mai susținea că viermii sunt generați spontan de solul umed și că fulgerele sunt semințe ale focului aruncat prin spărturile norilor. Pământul era imaginat ca o mamă la menopauză, epuizată de creșterea atâtor copii. Însă la baza poemului se află principiile-cheie ale unei înțelegeri moderne a lumii.

Potrivit lui Lucrețiu, materia Universului constă dintr-un număr infinit de atomi care se mișcă aleator în spațiu, la fel ca particulele de praf în lumina soarelui, lovindu-se, agățându-se una de cealaltă, formând structuri complexe și apoi despărțindu-se din nou, într-un neîntrerupt proces de creație și distrugere. Nu există cale de scăpare din acest proces. Când privim noaptea cerul înstelat, uimiți peste măsură de puzderia de stele, ceea ce observăm noi, de fapt, nu este vreo lucrare ieșită din mâinile zeilor sau vreo sferă cristalină desprinsă din lumea noastră trecătoare. Vedem aceeași lume materială din care facem parte și din ale cărei elemente suntem alcătuiți. Nu există un proiect general, un arhitect divin sau un plan inteligent. Toate lucrurile, inclusiv specia din care facem parte, au evoluat de-a lungul unor perioade vaste de timp. Evoluția este aleatorie, deși în cazul organismelor vii ea implică un principiu al selecției naturale. Astfel, speciile dotate pentru a supraviețui și a se reproduce cu succes rezistă, cel puțin pentru un timp;

cele mai puțin dotate dispar rapid și în proporție de masă. Însă nici un lucru – începând cu propria noastră specie și până la planeta pe care locuim și la soarele care ne luminează zilele – nu durează veșnic. Numai atomii sunt nemuritori.

Într-un Univers astfel alcătuit, susține Lucrețiu, nu avem nici un motiv să credem că pământul sau locuitorii săi ar ocupa un loc central sau că oamenii s-ar diferenția de celelalte animale, nu avem nici o speranță că vom putea mitui sau îmblânzi zeii, nu există nici un loc pentru fanatismul religios, nici o chemare pentru o renunțare de sine ascetică, nici o justificare pentru visurile despre puterea nelimitată sau securitatea perfectă, nici o rațiune pentru războaiele de cucerire sau pentru preamărirea de sine, nici o posibilitate de a triumfa asupra naturii și nici o cale de ieșire din procesul constant de facere, desfacere și refacere a formelor. Dincolo de furia față de cei care, fie că ofereau viziuni false despre securitate, fie că provocau o teamă irațională față de moarte, Lucrețiu promova un sentiment de eliberare și puterea de a înfrunta ceea ce păruse cândva atât de amenințător. Ceea ce ființele umane pot și trebuie să facă, scria el, este să-și învingă temerile, să accepte faptul că ei înșiși, la fel ca toate lucrurile ce-i înconjoară, sunt trecători și să îmbrățișeze frumusețea și plăcerile lumii.

Am fost și sunt în continuare uimit că astfel de idei sunt exprimate cu atâta claritate într-o lucrare scrisă cu mai bine de două mii de ani în urmă. Filiația dintre această scriere și modernitate nu este însă una directă: nimic nu e simplu pe lumea asta. Au existat nenumărate momente de uitare, dispariții, recuperări, respingeri, distorsiuni, opoziții, transformări și recăderi în uitare. Și totuși, conexiunea vitală e prezentă. Ascuns în spatele unei imagini a lumii pe care o recunosc ca fiind a mea, se află un poem antic, pierdut cândva, aparent irevocabil, și apoi regăsit.

Astfel, nu e deloc surprinzător că tradiția filozofică din care derivă poemul lui Lucrețiu, atât de incompatibilă cu

cultul zeilor și al statului, a fost considerată scandaloasă de către unii, chiar în contextul culturii clasice tolerante născute în jurul Mediteranei. Adepții acestei tradiții erau respinși uneori, etichetați drept nebuni, nelegiuiți sau pur și simplu proști. Și, odată cu apariția creștinismului, textele lor au început să fie atacate, ridiculizate, arse sau – cazul cel mai rău – ignorate și în cele din urmă uitate. De-a dreptul uluitor este însă că o evocare magnifică a acestei întregi filozofii – poemul a cărui recuperare face subiectul acestei cărți – a fost sortită să supraviețuiască. În afară de câteva detalii neînsemnate și comentarii la mâna a doua, tot ceea ce rămăsese din bogata tradiție era cuprins în acea singură lucrare. Un incendiu accidental, un act de vandalism, o decizie de a elimina orice urmă a opiniilor socotite eretice – și cursul modernității ar fi fost diferit.

Dintre toate capodoperele antice, acest poem ar fi trebuit cu certitudine să dispară, o dată pentru totdeauna, alături de scrierile pierdute care l-au inspirat. Faptul că n-a dispărut, că a ieșit la suprafață după multe secole și a început să-și propage din nou tezele profund subversive, ar putea fi catalogat de unii drept un miracol. Însă autorul poemului în cauză nu credea în miracole. El avea convingerea că nimic nu poate să violeze legile naturii. În schimb, a avansat principiul „abaterii“ – cuvântul latin folosit în principal de Lucrețiu era *clinamen* – o mișcare neașteptată, imprevizibilă a materiei. Reapariția acestui poem a fost ea însăși o asemenea abatere, o abatere neprevăzută de la traiectoria directă – în cazul de față, către uitare – pe care se afla, după câte se pare, împreună cu filozofia care l-a inspirat.

După un mileniu, când acesta a reintrat în circulație, o bună parte din ceea ce spunea despre Universul generat de ciocnirea atomilor într-un vid infinit părea absurd. Însă acele lucruri care, la început, fuseseră considerate nelegiuite sau lipsite de sens s-au dovedit a sta la baza înțelegerii ra-

țională contemporane a întregii lumi. Miza nu stă doar în recunoașterea, ce-i drept uimitoare, în gândirea antică a unor elemente-cheie ale modernității, deși merită cu siguranță să ne amintim că autorii clasici greci și romani, eliminați într-o proporție substanțială din programul de studiu universitar, sunt cei care, de fapt, au format pentru totdeauna conștiința modernă. Mult mai surprinzător, probabil, este sensul dezvăluit de fiecare pagină a cărții *Despre natura lucrurilor*, viziunea științifică asupra lumii – înțeleasă ca mișcare haotică a atomilor într-un univers infinit – inspirată, la originile sale, de sentimentul de mirare al poetului. Mirarea nu era controlată de zei și demoni sau de iluzia vieții de apoi; la Lucrețiu, ea s-a născut din recunoașterea faptului că suntem făcuți din aceeași materie ca și stelele, oceanele și toate celelalte lucruri. Și această recunoaștere a stat la baza concepției sale cu privire la modul în care ar trebui să ne trăim viața.

În opinia mea, și, desigur, a multor altora, după Antichitate, cultura care a adoptat îmbrățișarea lucrețiană a frumuseții și plăcerii și a promovat-o ca pe o îndeletnicire legitimă și demnă de laudă a fost aceea a Renașterii. Această înclinație nu s-a manifestat doar în domeniul artelor. Ea a proiectat straiele și eticheta curtenilor; limbajul liturghiei; modelul și decorarea obiectelor de zi cu zi. S-a extins și asupra explorărilor științifice și tehnologice ale lui Leonardo da Vinci, a dialogurilor însuflețite despre astronomie ale lui Galilei, a proiectelor de cercetare ambițioase ale lui Francis Bacon și a teologiei lui Richard Hooker. De fapt, devenise un reflex, astfel încât lucrări care aparent se situau la mare distanță de orice ambiție estetică – analiza făcută de Machiavelli strategiei politice, descrierea Guyanei de către Walter Raleigh sau expunerea enciclopedică a bolilor mintale semnată de Robert Burton – erau alcătuite în așa fel încât să producă cea mai intensă plăcere. Însă artele Renașterii – pictura, sculptura, muzica, arhitectura și

literatura – au fost manifestările supreme ale înclinației către frumos.

Am avut și am o preferință cu totul și cu totul specială pentru Shakespeare, însă impresia mea este că opera lui reprezintă doar o fațetă spectaculoasă a unei mișcări culturale mai largi din care făceau parte Alberti, Michelangelo, Rafael, Ariosto, Montaigne, și Cervantes, alături de zeci de alți artiști și scriitori. Mișcarea a avut multe aspecte amestecate și adesea aflate în conflict, însă toate erau străbătute de o afirmare glorioasă a vitalității. Iar această afirmare se regăsește chiar și la acele numeroase lucrări ale artei Renașterii în care moartea pare să triumfe. Așa se explică faptul că mormântul de la sfârșitul tragediei *Romeo și Julieta* nu pare atât să-i înghită pe cei doi îndrăgostiți, cât să-i lanseze în viitor ca întruchipări ale iubirii. În fața publicului vrăjit pe care acest spectacol l-a strâns vreme de mai bine de patru sute de ani, Julieta își vede de fapt împlinită dorința ca după moarte noaptea să-l ia pe Romeo și să facă „mii de stele / Din trupul lui, care ar împodobi / Atât de mândru bolta înstelată, / Că lumea întreagă s-ar îndrăgosti / De tine, noapte... (III.ii. 22-24).*

O îmbrățișare la fel de largă a frumuseții și plăcerii – care cuprinde, într-un fel, deopotrivă moartea și viața, dispariția și creația – caracterizează reflecțiile neobosite ale lui Montaigne asupra materiei în mișcare, cronica cavalerului nebun făcută de Cervantes, picturile lui Michelangelo reprezentând pielea jupuită de pe trup, desenele cu vârtejuri de apă ale lui Leonardo, atenția plină de afecțiune pe care o acorda Caravaggio tălpilor murdare ale lui Cristos.

Ceva s-a întâmplat în Renaștere, iar acest lucru a demolat constrângerile care fuseseră construite secole de-a rândul în jurul curiozității, dorinței, individualității, concentrării

---

* *Romeo și Julieta*, trad. rom. Șt.O. Iosif, Humanitas, București, 2012. (*N.t.*)

asupra lumii materiale și nevoilor trupului. După cum se știe, mutația culturală e greu de definit, iar semnificația sa a fost contestată cu înverșunare. Dar ea poate să fie destul de ușor de intuit dacă ne uităm, odată ajunși în Siena, la pictura lui Duccio, *Maestà*, reprezentând-o pe Fecioară pe tron și apoi, în Florența, la *Primavera* lui Botticelli, o pictură care, nu întâmplător, a fost influențată de poemul *Despre natura lucrurilor*. În panoul principal al impresionantei picturi de altar a lui Duccio (cca 1310), adorația îngerilor, sfinților și martirilor se concentrează asupra unui centru senin: Mama Domnului, bogat înveșmântată, și pruncul ei, încremeniți într-o contemplație solemnă. În *Primavera* (cca 1482), zeii antici ai primăverii apar împreună într-o pădure înverzită, prinși cu toții în coregrafia complexă, ritmică, a fecundității reînnoite a naturii, evocată de poemul lui Lucrețiu; „Iată venind Primăvara: e Venus cu ea și 'nainte-i / Trece-al ei crainic cu aripi, pe când pe-a Zefirului urmă / Flora, ea, mama,-și revarsă în cale bogatele daruri, / Toate scăldând în alese culori și-n belșug de miresme."[2] Cheia mutației nu stă doar în reînnoirea – într-o manieră

---

2. *Despre natura lucrurilor* 5:737-740. „Crainicul cu aripi" al lui Venus este Cupidon, pe care Botticelli îl înfățișează legat la ochi și țintind cu săgeata lui înaripată; Flora, zeița romană a florilor, împrăștie florile adunate în poala rochiei ei neobișnuit de frumoase; iar Zefir, zeul vântului polenizator de vest, se îndreaptă către nimfa Chloris. Despre influența lui Lucrețiu asupra lui Botticelli, mediată de umanistul Poliziano, vezi Charles Dempsey, *The portrayal of love: Botticelli's „Primavera" and humanist culture at the time of Lorenzo the Magnificent*, Princeton University Press, Princeton, 1992, mai ales pp. 36-49; Horst Bredekamp, *Botticelli: Primavera. Florenz als garten der Venus*, Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1988; și influentul eseu din 1893 al lui Aby Warburg, „Sandro Botticelli's *Birth of Venus* and spring: an examination of concepts of Antiquity in the italian early Renaissance", în *The revival of pagan antiquity*, ed. Kurt W. Forster, trad. David Britt, Getty Research Institute for the History of Art and Humanities, Los Angeles, 1999, pp. 88-156.

accentuată și perfect articulată – a interesului pentru zeii păgâni și a bogatelor semnificații care le erau atașate cândva. Ea se află și în întreaga viziune a unei lumi în mișcare, a cărei efemeritate, energie erotică și schimbare neîntreruptă, fără a-i reduce importanța, îi sporesc frumusețea.

Deși se manifestă cel mai evident în lucrările de artă, trecerea de la o manieră de a percepe și de a trăi în lume la alta nu s-a rezumat la domeniul esteticii: ea ne ajută să înțelegem cutezanța intelectuală a lui Copernic și Vesalius, Giordano Bruno și William Harvey, Hobbes și Spinoza. Transformarea nu a fost bruscă sau definitivă; dar a devenit tot mai posibil să ne îndepărtăm de preocuparea pentru îngeri, demoni și cauze imateriale și să ne concentrăm, în schimb, asupra lucrurilor din lumea noastră, să înțelegem faptul că oamenii sunt făcuți din același material ca orice altceva și că sunt parte a ordinii naturale; să efectuăm experiențe fără teama de a viola secretele păzite cu gelozie de Dumnezeu; să chestionăm autoritățile și doctrinele moștenite; să legitimăm înclinația către plăcere și evitare a durerii; să acceptăm posibilitatea existenței unor alte lumi în afară de a noastră și ideea că Soarele este numai una dintre stelele din Universul infinit; să ne trăim viața în chip etic fără trimiteri la răsplata sau pedeapsa de după moarte; să contemplăm fără teamă moartea sufletului. Pe scurt, a devenit posibil – nu ușor, dar posibil – să aflăm, după cum se exprima poetul Auden, că lumea muritoare ne este suficientă.

Există mai multe explicații cu privire la apariția Renașterii și descătușarea forțelor care au modelat lumea noastră. În această carte am încercat să relatez o poveste renascentistă, puțin cunoscută, dar exemplară: povestea recuperării poemului *Despre natura lucrurilor* de către Poggio Bracciolini. Cuvântul „recuperare“ are meritul de a fi în ton cu termenul pe care-l folosim pentru a indica mutația culturală aflată la originea vieții și gândirii moderne: re-nașterea Antichității. Desigur, un poem nu poate fi singur răspun-

zător pentru o întreagă transformare intelectuală, morală, și socială – și nici vreo altă lucrare, nemaivorbind de una despre care, vreme de secole, nu s-a putut discuta în public liber și fără nici un risc. Însă această carte antică, readusă dintr-odată la lumină, a marcat o diferență.

Este o poveste despre cum a deviat lumea de la cursul său obișnuit, apucând-o într-o direcție nouă. Agentul schimbării n-a fost o revoluție, o armată de neînfrânt sau descoperirea vreunui nou continent. Pentru evenimente de o asemenea magnitudine, istoricii și artiștii au oferit imaginației populare scene memorabile: căderea Bastiliei, căderea Romei sau momentul în care marinarii zdrențăroși de pe corăbiile spaniole și-au înfipt steagul în pământul Lumii Noi. La o privire mai atentă, aceste embleme ale schimbării istorice a lumii se dovedesc iluzorii – la Bastilia nu era aproape nici un prizonier; armata lui Alaric s-a retras rapid din capitala Imperiului Roman, iar în America evenimentul cu adevărat hotărâtor a fost nu arborarea stindardului, ci primul strănut al unui matelot spaniol bolnav și contagios, aflat în mijlocul băștinașilor uimiți. Sigur, în asemenea cazuri am putea cel puțin să rămânem atașați de simbolul grăitor. Însă schimbarea epocală la care se referă această carte – deși a afectat viețile noastre în întregime – nu poate fi asociată atât de ușor cu o imagine radicală.

Când a apărut, cu aproape șase sute de ani în urmă, momentul major a avut un ecou înăbușit și a trecut aproape neobservat, înghesuit cum era în spatele unor ziduri, într-un loc retras. N-au existat gesturi eroice, nici observatori care să înregistreze cu mare interes remarcabilul eveniment pentru posteritate, nici semne în ceruri sau pe pământ că toate lucrurile aveau să se schimbe pentru totdeauna. Într-o bună zi, un omuleț care nu împlinise încă patruzeci de ani, genial și înzestrat cu o intuiție remarcabilă, a luat un manuscris foarte vechi de pe raftul unei biblioteci și, uimit de ceea ce descoperise, a comandat o copie a lui. Asta a fost tot; dar a fost de ajuns.

Evident, cel care a găsit manuscrisul n-avea cum să înțeleagă pe deplin implicațiile viziunii sale sau să-i anticipeze influența, pentru care a fost nevoie de secole întregi. Într-adevăr, dacă ar fi avut cea mai mică idee despre forțele pe care le elibera, s-ar fi gândit de două ori înainte de a scoate o lucrare atât de explozivă din întunericul în care zăcuse. Cartea pe care o ținea în mâinile lui fusese copiată de mână, sârguincios, vreme de secole, însă rămăsese multă vreme în afara circulației și, probabil, neînțeleasă nici măcar de sufletele singuratice care o copiaseră. Generații la rând s-au succedat, însă nimeni n-a spus un cuvânt despre ea. Între secolele al IV-lea și al IX-lea a fost citată, în treacăt, în listele cu exemple gramaticale și lexicografice, ca o sursă pentru folosirea corectă a limbii latine. În secolul al VII-lea, Isidor din Sevilia, alcătuind o vastă enciclopedie, a folosit-o ca pe o autoritate în meteorologie. A ieșit apoi din nou la suprafață, pentru scurt timp, pe vremea lui Carol cel Mare, când s-a produs o revigorare semnificativă a interesului pentru cărțile antice, iar călugărul învățat irlandez Dungal a corectat cu grijă o copie. Însă, neajungând în centrul nici unei dezbateri și nefiind pusă în circulație, după fiecare dintre aceste apariții fugitive, părea că se scufundă din nou în adâncuri. Apoi, după ce mai bine de o mie de ani a stat în adormire, uitată de toată lumea, a reintrat în circulație.

Persoana responsabilă pentru această revenire spectaculoasă, Poggio Bracciolini, a purtat o corespondență impresionantă.[3] Într-una din scrisori, pe care a adresat-o unui

---

3. Dintre scrisorile semnate de Poggio au supraviețuit 558, adresate unui număr de 172 de corespondenți diferiți. Într-o scrisoare redactată în iulie 1417, în care-i aducea mulțumiri lui Poggio pentru descoperirile sale, Francesco Barbaro face referire la o epistolă despre istoria acestor evenimente, pe care Poggio o trimisese „prietenului nostru drag și învățat, Guarinus din Verona". – *Two Renaissance book hunters: The letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Nicoli*, trad. Phyllis Walter Goodhart Gordan, Columbia University Press,

prieten din Italia sa natală, și care s-a pierdut între timp, el a făcut o relatare a evenimentului. Și totuși, putem reconstitui ce s-a întâmplat, pornind de la alte scrisori ale sale sau ale unor persoane din anturajul său. Pentru că, deși din perspectiva noastră acest manuscris este cea mai mare descoperire a sa, cu siguranță n-a fost singura și nu s-a produs accidental. Poggio Bracciolini a fost un căutător de cărți, probabil cel mai mare dintr-o epocă obsedată de detectarea și recuperarea moștenirii lumii antice.

În mod obișnuit, găsirea unei cărți pierdute nu reprezintă un lucru uimitor, dar în spatele momentului singular de care vorbim s-au aflat arestarea și încarcerarea unui Papă, arderea unor eretici și o mare explozie culturală a interesului pentru Antichitatea păgână. Actul descoperirii a satisfăcut pasiunea de o viață a unui strălucit căutător de cărți. Iar acest căutător de cărți, fără să aibă nici cea mai mică intenție și fără să-și dea seama vreodată, a devenit mijlocitorul modernității.

New York, 1974, p. 201. Pentru scrisorile lui Poggio, vezi Poggio Bracciolini, *Lettere*, ed. Helene Harth, 3 vol., Olschki, Florence, 1984.

1. Căutătorul de cărți

În iarna anului 1417, Poggio Bracciolini călărea pe dealurile și văile împădurite din sudul Germaniei către o destinație îndepărtată, o mânăstire renumită pentru depozitul său secret de manuscrise vechi. Așa cum cu siguranță și-au dat seama imediat localnicii care-l priveau din ușa colibelor lor, omul era un străin. Zvelt la trup[1] și proaspăt ras, trebuie să fi fost îmbrăcat modest cu o tunică simplă, dar bine croită și o pelerină. Era cât se poate de clar că nu provenea de la țară, și cu toate acestea nu semăna nici cu vreunul dintre orășenii sau curtenii pe care localnicii erau obișnuiți să-i zărească din când în când. Fără arme și fără protecția vreunei armuri zornăitoare, nu semăna nicidecum cu un cavaler teuton – o lovitură zdravănă de ciomag din partea unui țărănoi costeliv l-ar fi pus imediat la pământ. Nu părea sărac, dar nici nu purta vreun însemn familiar al bogăției și statutului: nu era un curtean cu veșminte sclipitoare și cu părul parfumat atârnând în bucle lungi și nici un nobil aflat cu șoimul la vânătoare. Și, așa cum o arătau clar hainele și tunsoarea sa, nu era nici preot sau călugăr.

1. Despre înfățișarea lui Poggio, vezi *Poggio Bracciolini: 1380-1980: Nel VI centenario della nascita*, Istituto Nazionale di Studi Sul Rinascimento, vol. 7, Sansoni, Florența, 1982 și *Un Toscano del '400 Poggio Bracciolini, 1380-1459*, ed. Patrizia Castelli, Terranuova Bracciolini: Amministrazione Comunale, 1980. Principala sursă biografică este Ernst Walser, *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, George Olms, Hildesheim, 1974.

La acea vreme, sudul Germaniei era o regiune prosperă. Catastrofalul Război de Treizeci de Ani, care avea să facă ravagii la sate și să zguduie din temelii orașe întregi, era la mare distanță în viitor, așa cum erau și ororile timpului nostru care au distrus o parte însemnată din ceea ce a supraviețuit din acea perioadă. Pe lângă cavaleri, curteni și nobili, mai erau și alte persoane însemnate care călătoreau cu diverse treburi pe drumurile bătătorite. Ravensburg, situat în apropierea orașului Konstanz, era angajat în comerțul cu pânzeturi de in și de curând începuse să fabrice hârtie. Ulm, pe malul stâng al Dunării, era un centru înfloritor de meșteșuguri și comerț, la fel ca Heidenheim, Aalen, frumosul Rothenburg ob der Tauber și încă și mai frumosul Würzburg. Orășenii, samsari de lână, negustori de piele și haine, cârciumari, berari, meșteșugari și ucenicii lor, la fel ca și diplomații, bancherii și colectorii de taxe – cu toții erau figuri familiare. Însă Poggio nu se potrivea cu nici una dintre acestea.

Existau și personaje mai puțin prospere, zilieri, spoitori, tocilari și alții ca ei, ale căror activități îi purtau pe drumuri; pelerini aflați în drum spre locurile sfinte, unde puteau să se închine în fața osciorului sau picăturii de sânge a vreunui sfânt; jongleri, ghicitori, șoimari, acrobați și mimi care mergeau din sat în sat; fugari, vagabonzi și hoți mărunți. Și apoi, mai erau evreii cu pălăriile lor conice și cu emblemele galbene pe care autoritățile creștine îi obligau să le poarte pentru a putea fi identificați cu ușurință ca obiecte ale disprețului și urii. Cu siguranță, Poggio nu era nici dintre aceștia.

Pentru cei care-l priveau, trebuie să fi fost o figură foarte curioasă. La acea vreme, cei mai mulți oameni își semnalau identitatea și poziția lor în ierarhia socială prin semne vizibile pe care le putea citi orișicine, precum petele persistente de pe degetele unui vopsitor. Poggio cu greu putea fi identificat. Un individ izolat, privit în afara structurilor fami-

liale și ocupaționale, nu însemna mare lucru. Ceea ce conta era grupul din care făceai parte sau chiar persoana căreia îi aparțineai. Micul cuplet pe care Alexander Pope l-a scris în secolul al XVIII-lea, pentru a ridiculiza pe unul dintre mopșii reginei, s-ar fi putut aplica cu succes lumii în care trăia Poggio: „Sunt câinele Alteței Sale de la Kew; / Rogu-te domnule, al cui câine ești tu?“ Familia, legăturile de rudenie, breasla, corporația – acestea erau pietrele de temelie ale personalității. Independența și încrederea în forțele proprii nu aveau loc într-o asemenea cultură; într-adevăr, ele cu greu puteau fi concepute și nu erau nicidecum apreciate. Identitatea se contura odată cu un loc exact, bine însușit, în lanțul comenzilor și al obedienței.

A încerca să rupi acest lanț era o adevărată nebunie. Un gest impertinent – refuzul de a te înclina, de a îngenunchea sau de a-ți descoperi capul în fața persoanei cuvenite – putea să ducă la tăierea nasului sau la frângerea gâtului. Și, la urma urmei, la ce bun? Căci nu existau alternative coerente; cu siguranță nu cele definite de Biserică, de curtea regală sau de oligarhii orașului. Cea mai bună cale era să accepți cu umilință identitatea pe care destinul ți-a atribuit-o: plugarul nu trebuia să știe decât să are, țesătorul să țeasă, călugărul să se roage. Era posibil, desigur, să fii mai mult sau mai puțin priceput la oricare dintre aceste lucruri; societatea în care se afla Poggio recunoștea și, într-o măsură considerabilă, răsplătea talentele neobișnuite. Dar să apreciezi o persoană pentru individualitatea sa inefabilă, pentru personalitatea sa multilaterală sau pentru imensa curiozitate, era ceva de-a dreptul nemaiauzit. Într-adevăr, în ochii Bisericii curiozitatea trecea[2] drept un păcat capital. A te lăsa pradă ei însemna să riști o eternitate în iad.

2. Despre curiozitate ca păcat și procesul complex de reabilitare a ei, vezi Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge, MA, 1983 (ed. orig. germană 1966), pp. 229-453.

Cine era Poggio, atunci? De ce nu-și proclama identitatea printr-un însemn pe spate, așa cum proceda de regulă orice om cumsecade? Nu purta nici un semn și nici o legăturică cu mărfuri pentru negoț. Cu toate că avea aerul încrezător al cuiva obișnuit cu înalta societate, nu putea fi decât o persoană neînsemnată. Toți știau cum arată o persoană importantă, pentru că trăiau într-o societate a servitorilor, a gărzilor înarmate și a lacheilor în livrea. Străinul în cauză, înveșmântat simplu, călătorea întovărășit de un singur om. Când se opreau la vreun han, însoțitorul, care părea să fie un fel de servitor sau asistent, era cel care dădea comenzile necesare; iar când stăpânul său începea să vorbească, cei din jur își puteau da seama că știe puțină germană, sau mai bine zis deloc, și că limba sa nativă era italiana.

Dacă ar fi încercat să explice vreunei persoane iscoditoare ce planuri avea, n-ar fi reușit decât să adâncească misterul identității sale. Într-o cultură cu un nivel de instrucție foarte scăzut, manifestarea interesului pentru cărți reprezenta deja o ciudățenie. Așadar, cum ar fi putut să explice Poggio natura încă și mai ciudată a intereselor sale particulare? Nu se afla în căutarea unor cărți ale orelor*, misaluri** sau culegeri de imnuri religioase, ale căror anluminuri deosebite și legături splendide i-ar fi făcut până și pe analfabeți să le aprecieze. Aceste cărți, unele dintre ele incrustate cu pietre prețioase și cu marginile de aur, erau adesea încuiate în cutii speciale sau legate cu lanțuri de pupitre sau de rafturi, astfel ca cititorii mai iuți de mână să nu plece cu ele. Însă, pentru Poggio, nu reprezentau o atracție specială. Și nu avea nici vreo înclinație pentru tomurile de teologie,

---

* Carte de rugăciuni apărută pe la jumătatea secolului al XIII-lea, bogat ilustrată, foarte populară în spațiul anglo-saxon, unde era folosită și pe post de calendar sau abecedar. (*N.t.*)

** Din lat. *missale*, carte liturgică (i se mai spune și „Liturghier“) care conține toate textele și instrucțiunile necesare pentru celebrarea liturghiei în religia catolică. (*N.t.*)

de medicină sau de drept care erau instrumentele prestigioase ale elitelor profesionale. Asemenea cărți aveau puterea de a-i impresiona și intimida chiar și pe cei ce nu puteau să le citească. Aveau un fel de magie socială, de genul celei asociate de cei mai mulți indivizi cu evenimentele neplăcute: un proces, o umflătură dureroasă în vintre, o acuzație de vrăjitorie sau de erezie. O persoană obișnuită ar fi înțeles că asemenea volume aveau dinți și gheare și astfel și-ar fi dat seama de ce ar putea fi vânate de cineva inteligent. Dar și în această privință, indiferența lui Poggio era dezarmantă.

Străinul mergea la o mânăstire, dar nu era preot, teolog sau inchizitor și nici interesat de cărțile de rugăciune. Se afla în căutarea unor manuscrise vechi, multe dintre ele mucegăite, mâncate de viermi și, bineînțeles, indescifrabile chiar și pentru cei mai antrenați cititori. Dacă foile de pergament pe care fuseseră scrise aceste cărți erau încă intacte, ele aveau o anumită valoare monetară, deoarece puteau fi curățate bine cu cuțitul, netezite cu pudră de talc și folosite din nou pentru scris. Dar Poggio nu era implicat în negoțul cu pergament și, de fapt, îi detesta pe cei care rădeau literele vechi. El voia să vadă ce fusese scris pe ele, chiar dacă scrisul era ilizibil și dificil, și îl interesau cel mai mult manuscrisele vechi de patru sau cinci sute de ani, datând din secolul al X-lea sau chiar de mai demult.

Dacă Poggio ar fi încercat să lămurească această expediție, cu excepția câtorva, tuturor celorlalți germani li s-ar fi părut ciudat. Și li s-ar fi părut și mai ciudat dacă Poggio ar fi continuat să explice, arătând că, de fapt, nu era deloc interesat de ceea ce se scrisese cu patru sau cinci sute de ani în urmă. Disprețuia acele vremuri, considerându-le un fel de cloacă a superstiției și ignoranței. Ceea ce spera cu adevărat să găsească erau cuvinte ce n-aveau nimic de-a face cu momentul în care fuseseră scrise pe vechiul pergament și care, în cel mai bun caz, rămăseseră necontaminate de universul mental al scribului mărunt care le copiase. Acesta

din urmă, spera Poggio, copiase cu conștiinciozitate și exactitate de pe un pergament și mai vechi, făcut de un alt scrib a cărui viață umilă, la rândul ei, nu prezenta interes pentru căutătorul de carte decât în măsura în care lăsase în urmă scrierea cu pricina. Dacă acest șir aproape miraculos de întâmplări norocoase ar fi continuat, ultimul manuscris, prefăcut de mult în pulbere, ar fi fost, la rândul lui, o copie fidelă a unui manuscris și mai vechi care fusese și el copia altuia, și tot așa. În sfârșit, pentru Poggio, prada devenea acum din ce în ce mai ispititoare, iar inima de vânător din pieptul lui bătea din ce în ce mai tare. Pista pe care o urma îl ducea înapoi la Roma, însă nu la Roma contemporană cu o curte papală coruptă, subminată de intrigi, de fragilitate politică și de explozii periodice de ciumă bubonică, ci la aceea în care existaseră Forumul și Casa Senatului, și o limbă latină a cărei frumusețe cristalină îl umplea de încântare și de nostalgia după o lume pierdută.

Ce ar fi putut să însemne toate aceste lucruri pentru orice om cu picioarele pe pământ care trăia în sudul Germaniei în anul 1417? Ascultându-l pe Poggio, un om superstițios l-ar fi suspectat probabil de un anumit tip de vrăjitorie, bibliomanția; un altul, mai sofisticat, l-ar fi diagnosticat cu o obsesie psihologică, bibliomania; un creștin s-ar fi întrebat cum e posibil ca un suflet inteligent să simtă o atracție pasională față de vremurile de dinainte ca Mântuitorul să aducă păgânilor ignoranți promisiunea izbăvirii. Și cu toții și-ar fi pus întrebarea evidentă: pe cine slujește acest om?

E posibil ca Poggio însuși să se fi simțit puternic presat să găsească un răspuns. Până de curând, îl slujise pe Papă, iar înainte de aceasta slujise o serie întreagă de pontifi romani. Ocupația lui era de *scriptor*; cu alte cuvinte, era un scriitor talentat de documente oficiale emise de birocrația papală; iar prin abilitate și viclenie, înaintase până la mult râvnita poziție de secretar apostolic. Prin urmare, el se afla în preajma Papei pentru a-i nota cuvintele, a înregistra

deciziile sale suverane și a pune într-o latină elegantă vasta lui corespondență internațională. În rânduiala formală a curții, în care proximitatea fizică față de conducătorul absolut era un avantaj-cheie, Poggio ocupa un loc important. El asculta cu atenție ceea ce-i șoptea Papa la ureche, îi răspundea tot în șoaptă și cunoștea înțelesul zâmbetelor și încruntărilor acestuia. Avea acces, așa cum sugerează însăși cuvântul „secretar“, la secretele Papei. Iar acest Papă a avut o mulțime de secrete.

Însă, pe când cutreiera în căutarea manuscriselor antice, Poggio nu mai era secretar apostolic. Nici vorbă să-și fi dezamăgit stăpânul, adică pe Papă, sau ca acesta să fi murit. Dar lucrurile luaseră o altă întorsătură. Papa pe care-l servise și înaintea căruia credincioșii (și mai puțin credincioșii) tremuraseră se afla în acea iarnă a anului 1417 într-o închisoare imperială din Heidelberg. Privat de titlul său, de numele său, de puterea și de demnitatea sa, el fusese dizgrațiat public și condamnat chiar de principii propriei sale biserici. „Sfântul și infailibilul“ Conciliu General de la Konstanz a declarat că prin „viața lui detestabilă și indecentă“[3] provocase scandal în sânul Bisericii și al creștinătății și că era nepotrivit pentru a rămâne în înalta sa funcție. Ca urmare, conciliul i-a eliberat pe toți credincioșii de obligația de a-i fi fideli și supuși; și, într-adevăr, acum era interzis să-l numești Papă sau să i te supui. În lunga istorie a Bisericii, marcată, de altfel, de un număr impresionant de scandaluri, avuseseră loc puține incidente de acest fel, iar după aceea așa ceva nici nu s-a mai repetat.

Detronatul Papă nu era acolo în persoană, însă Poggio, fostul său secretar apostolic, e posibil să fi fost prezent în momentul în care arhiepiscopul de Riga a înmânat sigiliul

3. Eustace J. Kitts, *In the days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa* (devenit Papa Ioan al XXIII-lea), Archibald Constable & Co., Londra, 1908, p. 359.

papal unui aurar care, cu gesturi solemne, l-a spart în bucăți, împreună cu însemnele papale. Toți slujitorii fostului papă au fost demiși, iar corespondența acestuia – în administrarea căreia Poggio avusese un rol de prim ordin – a fost încheiată în mod oficial. Papa, care se autointitulase Ioan XXIII, nu mai exista; omul care purtase acel titlu a revenit la numele de botez, Baldassare Cossa. Iar Poggio ajunsese astfel un om fără stăpân.

La începutul secolului al XV-lea, un asemenea statut era, pentru majoritatea oamenilor, de neinvidiat și chiar periculos. Satele și orașele se uitau cu suspiciune la călători; vagabonzii erau biciuiți și însemnați; și, într-o lume aproape lipsită de forțe de ordine, cei care călătoreau neprotejați pe drumurile izolate, erau extrem de vulnerabili. Desigur, cu greu se putea spune despre Poggio că era un vagabond. Sofisticat și deosebit de talentat, el se mișcase vreme îndelungată în cercurile celor mari. Gărzile înarmate de la Vatican și Castel Sant'Angelo îl lăsau să treacă de porți fără să-l interogheze în nici un fel, și petiționari importanți veniți la curtea papală încercau să-i atragă privirea. Avusese acces direct la un conducător absolut, stăpânul bogat și viclean al unor enorme teritorii, care pretindea totodată că e stăpânul spiritual al întregii creștinătăți occidentale. În camerele private ale palatelor, ca și la curtea papală însăși, secretarul apostolic Poggio era o prezență familiară, schimbând glume cu cardinalii împodobiți cu pietre prețioase, conversând cu ambasadorii și bând vinuri fine din cupe de aur și cristal. La Florența, fusese în grațiile unora dintre cele mai importante figuri ale Signoriei, organul conducător al orașului, și avusese un cerc distins de prieteni.

Dar Poggio nu se afla în Roma sau Florența, ci în Germania, iar Papa, pe care-l urmase în orașul Konstanz, zăcea în închisoare. Inamicii lui Ioan XXIII triumfaseră și acum controlau situația. Ușile care îi fuseseră cândva deschise lui Poggio, erau acum închise pentru totdeauna. Și

petiționarii dornici de o favoare – o dispensă, o ordonanță legală, o poziție avantajoasă pentru ei înșiși sau pentru rubedeniile lor –, care îi făcuseră curte secretarului pentru a obține ceva de la stăpânul său, se uitau cu toții în altă parte. Venitul lui Poggio înghețase peste noapte.

Acest venit fusese considerabil. Scriptorii nu primeau un salariu fix, însă li se permitea să încaseze taxe pentru întocmirea de documente și obținerea așa-numitelor „binecuvântate dispense", adică a unor favoruri legale în chestiuni care necesitau niște corectări tehnice sau acordarea unor scutiri, în mod verbal sau în scris, de către Papă. Și, bineînțeles, mai erau și alte taxe, mai puțin oficiale, care umpleau discret buzunarul celui care avea acces la urechea Papei. La jumătatea secolului al XV-lea, venitul anual al unui secretar se încadra între 250 și 300 de florini, iar cei cu spirit întreprinzător puteau să câștige mult mai mult. După doisprezece ani petrecuți într-un asemenea serviciu, colegul lui Poggio, Gheorghe de Trapezunt, economisise[4] peste 4000 de florini la băncile din Roma, alături de o serie de investiții fructuoase în domeniul imobiliar.

În scrisorile adresate prietenilor săi, Poggio a susținut de-a lungul vieții că nu era nici ambițios și nici lacom. El a compus un eseu faimos în care ataca avariția, ca pe una dintre cele mai detestabile vicii omenești, și scotea în evidență lăcomia călugărilor ipocriți, principilor lipsiți de scrupule și comercianților hrăpăreți. Desigur, ar fi o dovadă de naivitate din partea noastră să luăm de bună o asemenea declarație: există o amplă evidență, dintr-o perioadă târzie a carierei sale, când a reușit să revină din nou la curtea papală, că el a profitat de poziția sa pentru a face avere peste noapte. În anii 1450[5], alături de un *palazzo* de

4. Peter Partner, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 54.
5. Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton University Press, Princeton, 1963, pp. 123-27.

familie și o proprietate la țară, el reușise să achiziționeze câteva ferme, 19 terenuri și două case în Florența și făcuse, de asemenea, depuneri substanțiale la bănci și la alte case comerciale.

Însă această prosperitate avea să se producă peste câteva decenii. Un inventar oficial (numit *catasto*) alcătuit în 1427 de către funcționarii care se ocupau cu impozitele ne arată că Poggio dispunea de mijloace destul de modeste. Cu zece ani mai devreme, când Ioan XXIII a fost detronat, cu siguranță că dispunea de și mai puțin. Într-adevăr, setea lui de câștig de mai târziu ar putea fi explicată ca o reacție la amintirea acelor nesfârșite luni, care s-au transformat mai apoi în ani, în care s-a aflat într-o țară străină, fără serviciu sau venit și cu foarte puține resurse pe care să se bazeze. În iarna anului 1417, când traversa călare satele din sudul Germaniei, nu avea nici cea mai mică idee, sau poate doar una vagă, de unde vor proveni următorii lui florini.

Este cu atât mai surprinzător că, în acea perioadă dificilă[6], Poggio n-a încercat să găsească rapid o slujbă nouă sau să se întoarcă imediat în Italia. În schimb, a pornit în căutarea unor cărți.

---

6. În 1416 el a încercat, alături de ceilalți membri ai curiei, să-și asigure o prebendă [un venit fix acordat unui titlu ecleziastic catolic – *n. t.*], însă alocația a fost contestată și, în cele din urmă, nu i-a fost acordată. De asemenea, se pare că ar fi putut să ocupe o poziție de scriptor în cadrul noului pontificat al lui Martin V, însă a refuzat, considerând-o drept o degradare în raport cu funcția sa de secretar (Walser, *Poggius Florentinus*, pp. 42ff).

II. Momentul descoperirii

Italienii fuseseră căutători de cărți de aproape un secol – din momentul în care poetul și învățatul Petrarca și-a câștigat gloria[1], în jurul anilor 1330, adunând laolaltă manuscrisele monumentalei *Istorii a Romei* a lui Titus Livius și descoperind opere de mult uitate, scrise de Cicero, Propertius

1. Nicholas Mann, „The Origins of Humanism" în *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1996, p. 11. Despre răspunsul lui Poggio pentru Petrarca, vezi Riccardo Fubini, „Humanism and Secularization: From Petrarca to Valla", *Duke Monographs în Medieval and Renaissance Studies*, 18, Duke University Press, Durham, NC, and London, 2003). Despre dezvoltarea Umanismului italian, vezi John Addington Symonds, *The revival of Learning*, H. Holt, New York, 1908; reed. 1960; Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge: MA, 1948; Paul Oskar Kristeller, „The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning" în Bernard S. Levy, ed. *Developments in the Early Renaissance*, State University of New York Press, Albany, 1972, pp. 120-157; Charles Trinkaus, *The Scope of Renaissance Humanism*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1983; Anthony Grafton și Lisa Jardine, *From Humanism tu Humanities: Education and the Liberal Arts in the Fifteenth-and Sixteenth-Century Europe*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986; Peter Burke, „The Spread of Italian Humanism", în Anthony Goodman și Angus Mackay, ed. *The Impact of Humanism on Western Europe*, Longman, London, 1990, pp. 1-22; Ronald G. Witt, „In the Footsteps of the Ancients" în *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni, Studies in Medieval and Reformation Thought,* ed. Heiko A. Oberman, vol. 47, Brill, Leiden, 2000; și Riccardo, Fubini, *L'Umanesimo Italiano e I Suoi Storici*, Franco Angeli Storia, Milano, 2001.

şi alţii. Realizarea lui Petrarca i-a inspirat şi pe alţii să caute clasici pierduţi care zăcuseră necitiţi, adeseori vreme de secole. Textele recuperate erau copiate, editate, comentate şi schimbate cu nerăbdare între cititori. Ele au adus faimă celor care le-au descoperit şi au format baza pentru ceea ce a ajuns să fie cunoscut sub numele de „ştiinţe umaniste“.

„Umaniştii“, aşa cum erau numiţi cei care erau devotaţi acestui studiu, ştiau din lectura atentă a textelor care supravieţuiseră din perioada Romei clasice că multe cărţi sau fragmente de cărţi, cândva faimoase, încă lipseau. Ocazional, autorii antici pe care Poggio şi tovarăşii săi umanişti îi citeau cu nesaţ dădeau citate provocatoare din aceste cărţi, adeseori ataşându-le laude extravagante sau critici injurioase. In marginea comentariilor despre Vergiliu şi Ovidiu, de exemplu, retoricul roman Quintilian remarca faptul că „Macer şi Lucreţiu, în mod cert, merită să fie citiţi“[2], după care continua discutând despre Varro din Atax, Cornelius Severus, Saleius Bassus, Gaius Rabirius, Albinovanus Pedo, Marcus Furius Bibaculus, Lucius Accius, Marcus Pacuvius şi despre alţi autori ale căror lucrări le admira foarte mult. Umaniştii ştiau că, probabil, o parte dintre aceste cărţi aveau să rămână dispărute pentru totdeauna – aşa cum s-a dovedit, cu excepţia lui Lucreţiu, toţi autorii menţionaţi mai sus s-au pierdut –, însă ei bănuiau că alţii, poate mulţi alţii, zăceau ascunşi în locuri întunecate, nu numai în Italia, ci şi dincolo de Alpi. La urma urmei, Petrarca găsise

2. Quintilian, *Institutio Oratoria* (*Educaţia Oratorului*), ed. şi trad. de Donald A. Russell, Loeb Classical Library, 127, Harvard University Press, Cambridge, 2001, 10.1, pp. 299 şi urm. Cu toate că o copie completă (sau aproape completă) a lui Quintilian a fost găsită – de Poggio Bracciolini – abia în 1516, cartea a X-a, cu listele sale de scriitori greci şi romani, a circulat pe tot parcursul Evului Mediu. Quintilian observă despre Macer şi Lucreţiu că „fiecare se exprimă cu eleganţă în subiectul ales, însă primul este prozaic în vreme ce ultimul este dificil“, p. 299.

manuscrisul lui Cicero, *Pro Archia*, la Liège, în Belgia și pe cel al lui Propertius, la Paris.

Căutările lui Poggio și ale tovarășilor săi vizau în primul rând bibliotecile mânăstirilor vechi, și asta dintr-un motiv evident: veacuri la rând, acestea fuseseră singurele instituții preocupate de cărți. Chiar și în perioadele de stabilitate și prosperitate ale Imperiului Roman, gradul de alfabetizare, cel puțin după standardele[3] noastre, nu era ridicat. În momentul în care imperiul s-a destrămat, orașele au decăzut, comerțul a slăbit, și populația din ce în ce mai speriată a început să scruteze orizontul după armatele barbare, întregul sistem roman de educație elementară și superioară s-a dezintegrat. Ceea ce începuse ca o reducere, a continuat până la abandonul total. Școlile, bibliotecile și academiile și-au închis porțile, iar filologii de profesie și maeștrii de retorică s-au trezit fără slujbe. Oamenii aveau griji mai importante decât soarta unor cărți.

Însă, la acea vreme, era de așteptat ca toți călugării să știe să citească. Într-o lume dominată din ce în ce mai mult de conducători militari analfabeți, această așteptare, formulată încă de la începuturile istoriei monahale, avea o

---

3. Robert A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkely și London, 1988. Este un fapt acceptat că estimările referitoare la rata alfabetizării în societățile anterioare sunt nesigure. Kaster, citând din cercetarea lui Richard Duncan-Jones, conchide: „Marea majoritate a locuitorilor din imperiu erau analfabeți în ce privește limbile clasice.“ Cifrele calculate pentru primele trei secole ale erei noastre indică un procent al analfabetismului care depășește șaptezeci la sută, deși au existat numeroase diferențe între regiuni. Procente similare se regăsesc în Kim Haines-Eitzen, *Guardian of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford University Press, Oxford, 2000), acesta indicând și niveluri chiar mai scăzute ale acestui fenomen (aproximativ zece la sută). Vezi și Robin Lane Fox, „Literacy and Power in Early Christianity“, în Alan K. Bowman și Greg Woolf, ed., *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

importanță considerabilă. Iată Regula stabilită pentru mânăstirile din Egipt și de pe tot cuprinsul Orientului Mijlociu de sfântul copt Pahomie, care a trăit la sfârșitul secolului al IV-lea. Atunci când un candidat la călugărie se prezintă în fața superiorilor săi, „aceștia îi vor pune în față douăzeci de Psalmi sau două dintre epistolele Apostolilor ori o altă parte a Scripturii. Și dacă acesta este analfabet atunci va trebui să meargă la prima, la a treia și la a șasea oră din zi, la cineva care poate să-l învețe și care i-a fost repartizat. Va sta înaintea acestuia și va învăța cu mult sârg și recunoștință. I se vor arăta regulile silabisirii, verbele și substantivele și, chiar dacă nu vrea, va fi obligat să citească"[4] (Regula 139).

„Va fi obligat să citească." De-a lungul a secole întregi de haos, această constrângere a ajutat la salvarea realizărilor gândirii antice.

Cu toate că, în cea mai influentă dintre toate regulile monahale, scrisă în secolul al VI-lea, Sfântul Benedict nu a indicat, la rândul său, o cerință explicită cu privire la citit, el a oferit echivalentul acesteia prin includerea unei perioade zilnice destinate atât lecturii – „lecturii evlavioase", după cum se exprima el –, cât și muncii manuale. „Trândăvia este inamicul sufletului", scria sfântul care a avut grijă ca orele alocate să fie respectate. Călugărilor li se permitea să citească și în alte momente ale zilei, însă o asemenea lectură voluntară trebuia să se desfășoare în cea mai desăvârșită liniște. (Pe timpul lui Benedict, ca de altfel pe parcursul întregii Antichități, lectura se făcea de obicei cu voce tare.) Dar în ceea ce privește perioadele obligatorii de lectură, nimic nu era la libera alegere.

Călugării trebuiau să citească, fie că doreau sau nu, iar Regulamentul prevedea o supraveghere atentă: „Și, mai cu seamă, unul sau doi superiori trebuie să fie însărcinați să

4. Citat în Fox, „Literacy and Power", p. 147.

face rondul mânăstirii în timp ce frații citesc. Datoria lor este să se asigure că nici unul dintre aceștia nu este atât de *acediosus* încât să piardă timpul sau să stea de vorbă aiurea, neglijându-și lectura și deranjându-i și pe alții."[5] (49:17–18)

Acediosus, uneori tradus ca „apatic", se referă la o boală specifică comunităților monahale, care a fost diagnosticată într-un mod strălucit de părintele pustnic Ioan Casian la sfârșitul secolului al IV-lea. Călugărul cuprins de *acedia* va constata că-i e greu sau chiar imposibil să citească. Renunțând la lectură, va încerca uneori să uite de sine stând la taifas, dar, în cea mai mare parte a timpului, va privi cu dezgust la tot ce-l înconjoară și la tovarășii săi de călugărie. Are senzația că i-ar fi mai bine în altă parte, că-și risipește viața, că totul este învechit și fără sens și că se sufocă.

„Se uită nerăbdător în stânga și în dreapta și se plânge că nici unul dintre Frați nu vine să-l vadă, și tot intră și iese din celula sa, iar adeseori rămâne cu ochii ațintiți la soare, ca și cum acesta ar apune mult prea încet, și un soi de confuzie mentală extremă pune stăpânire asupra sa, asemenea unei umbre sinistre."[6]

Un astfel de călugăr – și, în mod evident, erau mulți dintr-aceștia – cădea pradă unei stări pe care de regulă o numim depresie clinică.

Casian a numit această boală „demonul amiezii", iar Regulamentul Benedictin prevedea o supraveghere atentă, în special pe parcursul orelor de lectură, pentru a detecta

5. Regulamentul include o prevedere pentru aceia care pur și simplu nu pot să se împace cu lectura: „Dacă cineva este atât de neglijent și de indolent încât nu dorește sau nu este în stare să studieze sau să citească, acestuia trebuie să i se dea ceva de lucru pentru a nu deveni trândav" – *The Rule of Benedict*, trad. de călugării de la Abația Glenstal, Four Courts Press, Dublin. 1982), 48:223.

6. John Cassian, *The Institutes*, trad. Boniface Ramsey, Newman Press, New York, 2000, 10:2.

persoanele care manifestau simptomele ei. „Dacă un asemenea călugăr este descoperit – Doamne ferește –, trebuie mustrat la prima abatere și, eventual, și la a doua abatere. Dacă nici după aceea nu se îndreaptă, va trebui să fie pedepsit conform regulamentului, astfel ca ceilalți să ia aminte."[7]

Refuzul de a citi la orele prevăzute – fie din cauza lipsei concentrării, a plictiselii sau a disperării – va fi întâmpinat inițial cu o critică publică, iar mai apoi, dacă refuzul continuă, cu lovituri. Simptomele durerii psihice vor fi eliminate prin durere fizică. Și, calmat în mod corespunzător, călugărul suferind se va întoarce – cel puțin în principiu – la „lectura sa pioasă".

Mai exista însă și un alt moment în care Regulamentul Benedictin chema la lectură: în fiecare zi, la masă, unul dintre Frați era desemnat, pe durata unei săptămâni, să citească cu voce tare. Benedict era foarte conștient că, cel puțin pentru anumiți călugări, această sarcină genera un sentiment de mândrie și, ca urmare, a încercat pe cât posibil să-l suprime: „Cititorul proaspăt desemnat să le ceară tuturor să se roage pentru el, astfel ca Dumnezeu să-l împiedice să cunoască fala."[8] De asemenea, știa foarte bine că pentru alții lecturile erau un prilej de batjocură sau pur și simplu de conversație, iar Regulamentul avea și pentru acest caz prevederi exacte: „Să fie liniște deplină. Nici o șoaptă, nici un cuvânt – doar vocea cititorului trebuie să se facă auzită acolo."[9] Dar mai presus de toate el dorea să împiedice orice discuții sau dezbateri ce-ar fi putut fi ocazionate de aceste lecturi: „Nimeni să nu-și îngăduie să

7. *The Rule of Benedict*, 48:19-20. Am modificat traducerea oferită, „ca un avertisment pentru ceilalți", pentru a surprinde ceea ce consider că este sensul real al expresiei latine, *ut ceteri timeant*.

8. *Spiritum elationis*: traducătorii au redat aceste cuvinte ca „spiritul vanității", dar cred că sensul principal aici este acela de „fală" (*elation*, în engleză – *n.t.*) sau „exaltare".

9. *The Rule of Benedict*, 38:5-7.

pună vreo întrebare în legătură cu ceea ce se citește sau cu orice altceva, dacă nu se ivește ocazia."[10]

„Dacă nu se ivește ocazia": propoziția aceasta, într-un text de altfel foarte clar, este suspect de vagă. Ocazie, pentru cine sau pentru ce? Editorii moderni inserează uneori expresia „pentru diavol" și acesta, într-adevăr, ar putea fi sensul exprimării de mai sus. Dar cum se explică faptul că Prințul Întunericului ar putea fi stârnit printr-o simplă întrebare referitoare la lectură? Pentru că, am putea răspunde noi, orice întrebare, oricât de inofensivă ar fi ea, poate să deschidă perspectiva unei discuții; iar această discuție ar însemna implicit că doctrinele religioase sunt deschise cercetării și argumentelor.

Benedict n-a interzis la modul absolut comentariile despre textele sacre care erau citite cu voce tare, însă a dorit să le limiteze sursa: „Superiorul – admite Regulamentul – poate să dorească să formuleze câteva învățăminte."[11] Acestea însă nu puteau fi puse la îndoială sau contrazise, și, de altfel, orice dispută trebuia să fie în principiu reprimată. Așa cum reiese cu claritate din pedepsele prevăzute de regulamentul influent al călugărului irlandez Columbanus (născut în anul în care a murit Benedict), dezbaterea aprinsă, intelectuală sau de vreun alt fel, era interzisă. Pentru călugărul care a îndrăznit să-și contrazică tovarășul folosind expresii precum „Nu este cum spui tu", există o pedeapsă grea: „impunerea tăcerii sau cincizeci de lovituri". Zidurile înalte care îngrădeau viața mentală a călugărilor – impunerea tăcerii, interzicerea întrebărilor, pedepsirea oricărei dezbateri prin pălmuire sau lovituri de bici – erau menite să afirme cu claritate că aceste comunități pioase erau opusul academiilor filozofice ale Greciei sau Romei, locuri care prosperaseră tocmai datorită spiritului de contradicție și care cultivaseră o curiozitate vastă și neobosită.

10. *Id.*, 38:8.
11. *Ibid.*, 38:9.

Dar, dincolo de toate acestea, regulamentele monahale impuneau fără doar și poate cititul, și acest lucru a fost suficient pentru a pune în mișcare un lanț extraordinar de consecințe. Cititul nu era opțional sau dezirabil sau recomandat; într-o comunitate care-și trata îndatoririle cu seriozitate maximă, cititul era obligatoriu. Iar pentru această activitate era nevoie de cărți. Cărți care erau deschise iarăși și iarăși, și în cele din urmă se distrugeau, oricât de atent fuseseră mânuite. Prin urmare, într-un mod aproape accidental, regulamentele monahale presupuneau cumpărarea sau achiziționarea repetată de cărți de către călugări. Pe parcursul barbarelor războaie cu goții de la mijlocul secolului al VI-lea și al perioadei mult mai nefaste care a urmat, ultimele ateliere care produceau cărți și-au încetat treptat activitatea, iar ceea ce mai rămăsese din piața de carte a dispărut complet. Prin urmare, și iarăși într-un mod aproape accidental, regulamentele monahale presupuneau ca membrii acestei comunități să păstreze cu grijă și să copieze cărțile pe care le aveau deja în posesie. Însă negoțul cu producătorii de papirus din Egipt dispăruse de mult și, în absența unei piețe comerciale de carte, industria care se ocupa de transformarea pieilor de animale în suprafețe de scris fusese suspendată temporar. Prin urmare, și din nou într-un mod aproape accidental, regulamentele monahale presupuneau ca monahii să învețe arta laborioasă a fabricării pergamentului și a recondiționării celui deja existent. Fără să-și fi dorit să rivalizeze cu elitele păgâne prin plasarea cărților sau a scrisului în centrul societății, fără să afirme importanța retoricii sau a gramaticii, fără să prețuiască știința sau dezbaterea, călugării au devenit totuși principalii cititori, bibliotecari, producători și îngrijitori de carte ai lumii occidentale.

*

Poggio și ceilalți umaniști care căutau cărți ale clasicilor dispăruți știau cu toții acest lucru. Acum că cercetaseră deja cu atenție multe dintre bibliotecile monahale din Italia și fuseseră pe urmele lui Petrarca în Franța, ei știau că cele mai mari teritorii rămase încă neexplorate erau Elveția și Germania. Însă era extrem de dificil de ajuns la multe dintre mânăstirile acestor țări – fondatorii lor le construiseră în mod deliberat în locuri cât mai izolate, pentru a le ține departe de ispitele, diversiunile și pericolele lumii. Și odată ajuns la porțile mânăstirilor îndepărtate, după ce îndurase tot disconfortul și riscurile călătoriei, ce ar fi putut umanistul nerăbdător să facă? Numărul cărturarilor care știau ce să caute și care erau suficient de competenți pentru a recunoaște acel lucru după care veniseră era extrem de redus. Mai mult, exista și o problemă legată de acces: pentru a trece de ușă, învățatul trebuia să fie în stare să-l convingă pe starețul sceptic și pe bibliotecarul monahal și mai sceptic decât acesta că avea un motiv întemeiat să se afle acolo. De obicei, accesul în bibliotecă era refuzat oricărei persoane venite din afară. Petrarca fusese membru al clerului; cel puțin, în cazul său, cererea venea din interiorul comunității instituționale mai largi a Bisericii. Spre deosebire de el însă, majoritatea umaniștilor erau laici și, prin urmare, ar fi provocat imediat suspiciuni.

Această listă demoralizantă nu cuprindea toate problemele. Pentru că, dacă un căutător de cărți reușea să ajungă la o mânăstire, să treacă de poarta strașnic zăvorâtă și apoi să intre în bibliotecă, ba chiar să găsească ceva interesant, mai trebuia să și facă ceva cu manuscrisul găsit.

Cărțile erau rare și valoroase. Ele confereau prestigiu mânăstirii care le deținea, iar călugării nu aveau nici cea mai mică intenție să le piardă din vedere, mai ales dacă anterior avuseseră de-a face cu umaniști italieni iuți de mână. Uneori, mânăstirile încercau să-și protejeze proprietatea punând blesteme asupra manuscriselor lor prețioase. „Fie

ca acela care fură această carte sau o împrumută fără s-o mai înapoieze proprietarului ei – spune unul dintre blesteme – să vadă cum ea se transformă într-un șarpe în mâinile lui și-l sfâșie. Să fie lovit de paralizie și să nu-și poată mișca nici un membru. Să agonizeze cuprins de durere și să strige cât îl țin plămânii după iertare, dar suferința să nu i se sfârșească decât odată cu moartea. Fie ca viermii cărților să-i roadă măruntaiele în numele Viermelui care nu moare, și când, în sfârșit, va ajunge la pedeapsa finală, flăcările iadului să-l mistuie pentru totdeauna."[12]

Chiar și un sceptic laic, ispitit din cale afară de ceea ce îi căzuse în mâini, ar fi ezitat înainte de a strecura o asemenea carte sub pelerina lui.

Dacă monahii erau săraci sau pur și simplu corupți, li se puteau oferi niște bani de către cel care voia să plece cu cărțile lor, însă viul interes arătat de un străin ar fi dus inevitabil la creșterea rapidă a prețului. A existat întotdeauna posibilitatea de a cere starețului permisiunea de a lua un manuscris, cu promisiunea solemnă că va fi returnat în scurt timp. Dar cu toate că, în mod excepțional, au existat și stareți încrezători sau naivi, ei erau mai degrabă o apariție rară. Nu exista nici o modalitate de a smulge o aprobare, iar dacă răspunsul era negativ, întreaga aventură se încheia definitiv. In ultimă instanță se puteau oricând sfida blestemele și recurge la furt, însă comunitățile monahale erau adevărate culturi ale supravegherii. Vizitatorii erau urmăriți cu mare atenție, porțile erau încuiate pe timpul nopții, și unii dintre frați erau niște țărănoi zdraveni pe care nimic nu-i împiedica să-i aplice hoțului o bătaie soră cu moartea.

---

12. Leila Arvin, *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, American Library Association and the British Library, Chicago and London, 1991, p. 324. Manuscrisul se află la Barcelona.

Într-o manieră aproape unică, Poggio era pregătit pentru a întâmpina aceste provocări. El fusese instruit excepțional de bine în privința abilităților speciale, necesare pentru descifrarea scrisului de mână vechi. Era un latinist deosebit de înzestrat, cu un ochi bine format pentru accentul specific, tehnicile retoricii și structurile gramaticale ale latinei clasice. Citise cu mare atenție o bună parte din literatura antică și memorase zecile de indicii referitoare la identitatea unor autori sau lucrări care dispăruseră. Nu era călugăr sau preot, dar slujise o vreme suficient de îndelungată la curia sau curtea papală, pentru a cunoaște în amănunt structurile instituționale ale Bisericii și pentru a avea relații personale cu mulți dintre clericii săi puternici, printre care și o serie de Papi.

Dacă și aceste legături sus-puse s-ar fi dovedit insuficiente pentru a-l ajuta să treacă dincolo de porțile închise care conduceau către biblioteca izolată a vreunei abații, Poggio avea un farmec personal considerabil. Era un povestitor neîntrecut, un bârfitor abil, și o sursă neobosită de glume, multe dintre ele cam indecente. Ce-i drept, el nu putea să comunice cu călugării germani în limba lor nativă. Cu toate că locuise mai bine de trei ani într-un oraș german, nu învățase, după propria lui mărturisire, nici o boabă de germană. Pentru un lingvist atât de talentat, această ignoranță pare să fi fost intenționată: germana era limba barbarilor și, evident, Poggio n-a avut nici un interes să și-o însușească. Probabil că în Konstanz el se izolase aproape complet într-o societate vorbitoare de latină și italiană.

Dar dacă neputința de a vorbi germana trebuie să fi fost supărătoare pe parcursul călătoriei, la hanuri sau la alte popasuri, ea nu era de natură să pună probleme serioase odată ce Poggio ar fi ajuns la destinație. Starețul, bibliotecarul și mulți alți membri ai comunității monahale vorbeau latina. După toate probabilitățile, ei nu stăpâneau acea latină clasică elegantă pe care Poggio își dăduse osteneala

s-o învețe, ci mai degrabă, judecând după numeroasele lucrări literare contemporane care au supraviețuit, o latină dinamică, fluentă, deosebit de flexibilă, care putea să treacă cu ușurință de la cele mai subtile distincții scolastice la cele mai lumești obscenități. Dacă simțea că poate să-și impresioneze gazdele prin seriozitate morală, Poggio putea să discute elocvent despre nenorocirile condiției omenești; dacă socotea că poate să-i câștige făcându-i să râdă, se putea lansa într-una dintre poveștile sale despre țărani prostănaci, neveste naive și preoți avizi de sex.

Poggio mai avea un har care îl diferenția practic de toți ceilalți căutători de carte umaniști. Era un scrib remarcabil de bine pregătit, avea un scris de mână excepțional de frumos, o mare putere de concentrare și un grad înalt de precizie. În zilele noastre e greu să apreciem importanța unor asemenea calități: tehnologiile de producere a transcrierilor, facsimilelor și copiilor au eliminat aproape în totalitate ceea ce reprezenta o realizare personală importantă cândva. Aceasta a început să intre într-un oarecare declin chiar în timpul vieții lui Poggio deoarece, în anii 1430, un întreprinzător german, Johann Gutenberg, a început să experimenteze o invenție nouă, tiparul mobil, care avea să revoluționeze reproducerea și transmiterea textelor. Cam pe la sfârșitul secolului, tipografii, în special renumitul Aldus din Veneția, aveau să tipărească textele latine cu un corp de literă a cărui claritate și eleganță rămân și acum fără rival, după cinci secole. Acesta a avut la bază caligrafia[13] lui Poggio și a prietenilor săi umaniști. Ceea ce Poggio

13. Despre contextul mai larg al caligrafiei lui Poggio, vezi Berthold L. Ullman, *The Origin and Development of Humanistic Script*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1960. Pentru o introducere valoroasă, vezi Martin Davies, „Humanism in Script and Print in the Fifteenth Century", în *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, pp. 47-62.

făcea scriind cu mâna pentru a produce un singur exemplar avea să fie făcut, în curând, în mod mecanic, pentru producerea a sute de exemplare.

Însă acest progres avea să se întâmple în viitor și, oricum, tipografii care tipăreau cărțile depindeau în continuare de transcrierile de mână, exacte, lizibile, adeseori ale unor manuscrise care, cu câteva excepții, erau indescifrabile pentru toată lumea. Contemporanii lui Poggio erau uimiți din cale afară de talentul său de copist, pe care-l considerau de-a dreptul straniu, mai ales că acesta lucra atât de repede. Asta însemna nu numai că era în stare să intre pe sub pielea călugărilor pentru a se strecura în mânăstire și a detecta manuscrisele prețioase ale unor opere pierdute, ci și că putea să le împrumute, să le copieze rapid și să trimită rezultatele umaniștilor care așteptau cu nerăbdare, acasă, în Italia. Dacă împrumutatul se dovedea imposibil – cu alte cuvinte, dacă bibliotecarul refuza să-i încredințeze temporar un anumit manuscris –, Poggio putea să-l copieze pe loc sau, dacă era necesar, să încredințeze sarcina unui scrib pe care-l instruise personal până ce acesta ajungea măcar la un nivel minim de competență.

*

Așadar, în 1417, Poggio, căutătorul de cărți, dispunea de o combinație aproape perfectă de timp, abilități și dorință. Tot ce-i lipsea erau banii peșin. Prețul unei călătorii, oricât de cumpătate, era foarte mare. În acesta intrau cheltuielile pentru închirierea unui cal; taxele pentru traversarea râurilor sau pentru trecerea călare pe drumurile amenajate; plățile, sau mai degrabă jecmănirile, aplicate de vameși morocănoși sau de agenți ai unor boiernași locali; bacșișurile pentru cei care te ghidau prin trecătorile dificile; și, desigur, banii datorați la hanuri pentru mâncare, cazare și îngrijirea cailor. La toate acestea se adăugau

sumele necesare pentru a plăti un ajutor de scrib și, la nevoie, pentru a-i impulsiona pe călugării care s-ar fi arătat ezitanți să împrumute comorile mânăstirii.

Chiar dacă câștigase ceva bani în anii în care lucrase în cadrul birocrației papale, e foarte greu de crezut că Poggio era în stare să achite de unul singur toate aceste cheltuieli. În asemenea circumstanțe, pasionatul scriitor de epistole ar fi recurs la pana lui de scris. E posibil să fi scris unor prieteni bogați de acasă, care-i împărtășeau pasiunea, explicându-le că i s-a ivit din senin o oportunitate la care ei nu putuseră decât să viseze. Aflat într-o stare optimă de sănătate, nestingherit de vreo familie sau de vreun loc de muncă, fără obligații față de cineva, liber să vină și să plece după bunul său plac, era pregătit să purceadă la o căutare serioasă a comorilor pierdute care însemnau atât de mult pentru ei – moștenirea lumii antice.

Un asemenea sprijin, fie că a venit de la un singur patron bogat, fie de la un grup de umaniști ca și el, ne ajută să explicăm faptul că în ianuarie 1417, Poggio se îndrepta către destinația unde avea să facă o mare descoperire. Suma de bani trebuie să fi fost considerabilă deoarece aceasta nu era singura lui expediție de căutare a cărților din acea iarnă. Ea a venit imediat după o altă excursie la venerabila mânăstire Sf. Gall, aflată nu departe de orașul Konstanz și la care mai poposise și în anul anterior când, împreună cu doi prieteni italieni, făcuse o serie de descoperiri importante. Gândindu-se că poate le-au scăpat din vedere și alte comori, Poggio și unul din cei doi prieteni s-au întors.

El și tovarășul său, Bartolomeo de Aragazzi, aveau multe în comun. Amândoi erau originari din Toscana, Poggio din modestul oraș Terranuova, de lângă Arrezo, iar Bartolomeo din frumosul oraș Montepulciano, așezat pe coama unui deal. Ambii plecaseră la Roma și dobândiseră poziția de scriptor în cadrul curiei papale. Ambii veniseră la Konstanz să

slujească în calitate de secretari apostolici[14] în timpul pontificatului dezastruos al lui Ioan XXIII și, ca urmare, ambii s-au trezit după căderea Papei că nu mai au de lucru. Și ambii erau umaniști înflăcărați, dornici să-și folosească talentele de cititori și copiști pentru recuperarea textelor pierdute ale Antichității.

Cei doi erau prieteni apropiați, lucrau și călătoreau împreună și împărtășeau aceeași ambiție, dar în același timp erau și rivali, aflați în competiție pentru faima care venea odată cu descoperirea. „Urăsc orice discurs lăudăros, orice lingușire, orice exagerare – îi scria Bartolomeo unui patron important din Italia; aș vrea să fiu ferit de acea mândrie născută din visele de înălțare sau din vanitate."[15] Scrisoarea, datată în 19 ianuarie 1417 și expediată de la mânăstirea Sf. Gall, continuă cu enumerarea câtorva din descoperirile remarcabile pe care le făcuse în „închisoarea" – după cum se exprimă el – în care erau zăvorâți. Nu putea spera, mărturisea el, că avea să reușească să descrie toate volumele pe care le găsise, „pentru că numai ca să le enumeri pe toate abia dacă ți-ar ajunge o singură zi". Semnificativ este că, în afară de a-i menționa numele, el nu ne spune prea multe despre tovarășul său de călătorie, Poggio Bracciolini.

Problema era că ceea ce descoperise Bartolomeo nu era de natură să uimească prea mult. El scosese la iveală copia unei cărți de Flavius Vegetius Renatus despre armata Romei antice – o carte, scria el neconvingător, care „ne va ajuta, dacă o vom folosi vreodată în campaniile militare sau, și mai glorios, într-o cruciadă" – și un mic dicționar sau o listă de cuvinte alcătuită de Pompeius Festus. Nu numai că ambele cărți erau absolut minore ca importanță,

14. Bartolomeo a ocupat funcția de secretar în anul 1414, iar Poggio, în anul următor – Partner, *The Pope's Men*, pp. 218, 222.

15. Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, pp. 208-209 (scrisoare către Ambrogio Traversari).

dar, după cum trebuia să fi știut și Bartolomeo, ambele erau deja disponibile în Italia, astfel că nici nu reprezentau o descoperire.

La sfârșitul lui ianuarie, nereușind să pună mâna pe marile comori pe care speraseră să le dezgroape și, probabil, apăsați de povara competiției dintre ei, cei doi prieteni au apucat-o fiecare pe drumul lui. Poggio s-a îndreptat, evident, către nord, însoțit probabil de un scrib german pe care-l instruia. Bartolomeo pare să se fi încumetat la drum de unul singur. „Voi porni către o altă mânăstire a eremiților, departe, în creierul Alpilor“[16], îi scria el corespondentului său italian. Plănuia să meargă apoi la mânăstiri și mai izolate. Era extrem de dificil de ajuns în asemenea locuri, mai ales pe timp de iarnă – „drumul e greu și stricat, astfel că nu ai cum să ajungi la ele decât trecând peste prăpastiile Alpilor, prin râuri și păduri“ –, însă își reamintește că și „calea virtuții este plină de dificultăți și primejdii“. Se zvonea că în aceste biblioteci monahale fusese îngropat un vast tezaur de cărți antice. „Voi încerca să îndemn acest biet trup firav să se încumete să le salveze și să nu dea înapoi în fața dificultăților amplasării lor, a lipsurilor și a gerului tot mai aspru din Alpi.“

Asemenea invocări ale dificultăților stârnesc cu ușurință zâmbetul cititorului – având o pregătire avocățească, Bartolomeo a vizat, cu siguranță, un efect retoric –, dar, în realitate, el s-a îmbolnăvit la puțină vreme după ce a părăsit mânăstirea Sf. Gall, fiind obligat astfel să se întoarcă la Konstanz, unde a avut nevoie de luni de zile pentru a se însănătoși. Poggio, aflat în drumul său spre nord, nu știa că, de vreme ce Bartolomeo abandonase expediția, se afla acum singur în căutarea cărților.

*

16. *Ibid.*, p. 210.

Lui Poggio nu-i plăceau călugării. Cunoștea pe câțiva dintre cei mai însemnați – oameni învățați, de o mare probitate morală. Dar, în general, îi găsea superstițioși, ignoranți și neînchipuit de leneși. Din punctul lui de vedere, mânăstirile erau locuri în care erau abandonați cei catalogați nevrednici de a trăi în lume. Nobilii se lepădau de odraslele pe care le considerau debile din punct de vedere fizic, cu neputință de integrat în societate sau care pur și simplu nu erau bune de nimic; târgoveții își trimiteau copiii nătângi sau paralitici; țăranii scăpau de gurile în plus pe care nu le puteau hrăni. Cei mai robuști dintre călugări puteau măcar să presteze o oarecare muncă productivă în grădinile mânăstirii și pe câmpurile din împrejurimi, așa cum făcuseră călugării în vremurile mai vitrege de altădată, dar cei mai mulți dintre ei, în opinia lui Poggio, nu erau decât o adunătură de leneși. În spatele zidurilor groase ale schiturilor, acești paraziți își îndrugau rugăciunile și depindeau în întregime de veniturile obținute de cei care lucrau pământurile întinse ale mânăstirii. Biserica era un latifundiar, mai bogat decât cei mai mari nobili din întreg ținutul, și care dispunea de autoritatea seculară pentru a-și impune rentele și toate celelalte drepturi și privilegii. Când episcopul proaspăt ales al orașului Hildesheim, din nordul Germaniei, a cerut să vadă biblioteca eparhială, a fost condus în sala de arme[17] unde i s-au arătat sulițele și securile atârnate pe pereți; acestea, i s-a spus, sunt cărțile cu care au fost câștigate drepturile episcopiei și care trebuie folosite în continuare pentru apărarea lor. Locuitorii mânăstirilor bogate nu aveau de ce să recurgă prea des la aceste arme, dar atunci când, la lumina lumânării, își contemplau în voie avuția, știau – și arendașii lor de asemenea – că forța brută le era la îndemână.

17. Eustace J. Kitts, *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa*, Archibald Constable & Co., Londra, 1908, p. 69.

Împreună cu prietenii săi de la curie, Poggio făcea glume pe seama corupției, stupidității și poftelor sexuale ale călugărilor. Pretențiile lor de cucernicie îl lăsau indiferent: „Eu văd că nu fac altceva decât să cânte precum greierii – scria el – și nu pot să nu mă gândesc că sunt plătiți peste măsură, doar pentru faptul că-și exersează plămânii.“[18] Chiar și eforturile serioase impuse de disciplina spirituală monahală i se păreau jalnice în comparație cu munca cu adevărat grea pe care el o observa la câmp: „Ei își ridică în slăvi slujbele, considerându-le ca pe un fel de misiune herculeană, pentru că se scoală în toiul nopții ca să-l slăvească prin cântec pe Dumnezeu. Aceasta este, fără îndoială, o dovadă extraordinară a meritului lor, faptul că stau în picioare pentru a recita psalmi! Ce ar spune dacă ar trebui să se scoale și să meargă la arat, ca fermierii, îmbrăcați doar în niște haine subțiri?“ Întreaga lor activitate i se părea un simplu exercițiu de ipocrizie.

Desigur, pe măsură ce se apropia de destinația sa mânăstirească, Poggio trebuie să-și fi ascuns toate aceste opinii, adânc, în sufletul său. Cu toate că disprețuia viața mânăstirească, o cunoștea foarte bine. Știa cu exactitate în ce loc dorea să ajungă în mânăstire și ce cuvinte mieroase trebuia să rostească pentru a obține acces la acele lucruri pe care își dorea atât de mult să le vadă. Mai presus de toate, cunoștea cu precizie modul în care fuseseră produse obiectele pe care le căuta. Deși ridiculiza trândăveala monahală, cum o numea el, știa că, orice ar fi fost, ceea ce spera să găsească exista numai datorită unor secole de angajament instituțional și a unui îndelungat și laborios efort omenesc.

Regulamentul benedictin impunea munca manuală, alături de rugăciune și lectură, iar scrisul a fost inclus întotdeauna în primul gen de activitate. Vechii întemeietori ai

---

18. Citat în W.M. Sheperd, *The Life of Poggio Bracciolini*, Longman, Liverpool, 1837, p. 168.

ordinelor monahale nu considerau că transcrierea manuscriselor ar reprezenta o întreprindere deosebită; dimpotrivă, aşa cum ştiau foarte bine, în lumea antică cea mai mare parte a muncii de copiere era executată de sclavi educaţi. Aşadar, această sarcină era, la originea ei, umilitoare și monotonă, o combinație perfectă pentru proiectul ascetic al disciplinării spiritului. Poggio n-avea nici o simpatie pentru o asemenea ordine spirituală; competitiv și ambițios, spiritul său aspira să strălucească în ochii oamenilor și nu să se ascundă de privirea lor. Pentru el, copierea manuscriselor, pe care o făcea cu un talent neasemuit, nu era o activitate ascetică, ci mai degrabă estetică, în orice caz una care i-a permis să-și întemeieze o reputație personală. Datorită acestui har, era capabil să spună dintr-o singură privire – fie ea admirativă sau disprețuitoare – de cât efort şi pricepere a fost nevoie pentru scrierea manuscrisului care se afla înaintea lui.

Nu toți călugării erau la fel de calificați pentru copierea manuscriselor, după cum nu erau nici pentru munca grea a pământului de care a depins atât de mult supraviețuirea primelor comunități monahale. Vechile regulamente preconizau deja o diviziune a muncii, așa cum se poate observa în Regulamentul Sf. Ferreol (530-581), o călugăriță benedictină franceză: „Cel care nu întoarce pământul cu plugul trebuie să scrie pe pergament cu degetele sale." (Desigur, reversul era și el valabil: cel care nu putea să scrie pe pergament cu degetele era repartizat la plug.) Cei care scriau neasemuit de bine – care aveau un scris de mână frumos, clar și pe care ceilalți călugări îl puteau citi cu ușurință și a căror transcriere era cât se poate de exactă – ajungeau să fie apreciați. În codurile „wergild"*, care, în landurile

* „Wergild" („Wergeld" sau „Weregild"), în engleza veche, însemna plata datorată de o persoană. Se referă la legea germanică veche care prevedea mărimea compensației plătite părții vătămate sau familiei acesteia de persoana care a comis o infracțiune. (*N. t.*)

germane și în Irlanda, prevedeau plăți compensatorii pentru omucidere – 200 de șilingi pentru un om de rând, 300 pentru un cleric de rang inferior, 400 dacă acesta spunea slujba în momentul în care a fost atacat ș.a.m.d. –, dispariția violentă a unui scrib era considerată egală cu pierderea unui episcop sau a unui stareț.

Prețul ridicat, într-o vreme în care viața era ieftină, sugerează cât de important, și cât de dificil totodată, era pentru mânăstiri să obțină cărțile de care aveau nevoie pentru a aplica regula referitoare la lectură. Chiar și cele mai renumite biblioteci monahale din Evul Mediu erau mici în comparație cu cele din Antichitate sau cu cele din Bagdad sau Cairo. În veacurile lungi de dinainte ca inventarea tiparului să modifice pentru totdeauna ecuația, pentru a aduna un număr modest de cărți era nevoie de înființarea unor așa-numite *scriptoria*, ateliere în care călugării erau antrenați să-și petreacă ore în șir făcând copii ale cărților. La început, munca de copiere era probabil executată într-o încăpere improvizată a mânăstirii, în care, chiar dacă gerul îți înțepenea uneori degetele, cel puțin lumina trebuie să fi fost bună. În timp însă, au fost atribuite sau construite camere speciale pentru acest scop. În cele mai mari mânăstiri, tot mai dornice de a strânge colecții prestigioase de cărți, existau încăperi spațioase, prevăzute cu geamuri de sticlă clară, în care nu mai puțin de treizeci de călugări stăteau la mese individuale, uneori separate prin pereți despărțitori.

Responsabilă de scriptorium era persoana asupra căreia Poggio și ceilalți căutători de cărți aveau să-și concentreze cele mai seducătoare lingușiri: bibliotecarul mânăstirii. Acest personaj important era obișnuit să fie curtat din plin deoarece avea sarcina să asigure toate instrumentele necesare pentru copierea manuscriselor: penițe, cerneală și cuțite pentru ascuțit penițele, ale căror calități sau defecte ieșeau cu prisosință la iveală după câteva ore de muncă prestate

de scribul truditor. Dacă dorea, bibliotecarul putea să-i facă viața amară scribului sau, din contră, să-i ofere favoritului său cele mai bune instrumente. Acestea includeau rigle, sule (cu care se făceau găuri mici pentru a trage linii drepte), penițe de metal cu vârful fin pentru a trasa liniile, suporturi pentru cărțile care erau copiate, greutăți pentru a împiedica întoarcerea paginilor. Pentru manuscrisele care urmau să fie ornate cu anluminuri, existau alte instrumente și materiale specializate.

În lumea antică, majoritatea cărților luau forma sulurilor – de exemplu, sulurile Torei, pe care evreii le folosesc la serviciul religios și în ziua de azi. Însă, începând cu secolul al IV-lea, creștinii au optat aproape exclusiv pentru un format diferit, codexul – aflat la originea cărților familiare nouă. Acesta are imensul avantaj că oferă cititorilor posibilitatea de a se orienta mult mai ușor în interiorul lor: textul poate să fie paginat și indexat cu ușurință, iar paginile pot fi răsfoite rapid până la pasajul dorit. Până la inventarea calculatorului, cu funcțiile sale de căutare superioare, n-a apărut nici o provocare serioasă la adresa formatului incredibil de simplu și de flexibil al codexului. Abia în ziua de azi am început să vorbim din nou de „derularea“ unui text.

De vreme ce papirusul nu se mai găsea, iar hârtia nu s-a folosit pe scară largă decât începând cu secolul al XIV-lea, pentru mai bine de o mie de ani principalul material pe care s-au scris cărțile era făcut din pielea animalelor – vaci, oi, capre și, uneori, căprioare. Suprafața acestora trebuia să fie bine netezită, astfel că una dintre uneltele pe care le distribuia bibliotecarul monahal era piatra ponce, cu care se înlătura părul de animal rămas împreună cu orice alte protuberanțe sau imperfecțiuni. Scribului care primea un pergament de proastă calitate îi revenea o sarcină foarte dezagreabilă; așa se explică de ce întâlnim uneori răbufniri de nemulțumire pe marginea manuscriselor monahale care

au supraviețuit: „Pergamentul este păros“[19]... „Cerneală subțiată, pergament prost, text dificil“... „Slavă Domnului, în curând o să se întunece“. „Copistul să fie lăsat să-și înceteze munca“, scria un călugăr obosit sub numele său, data și locul în care lucra. „Am terminat de scris totul – scria altul. Pentru numele Domnului, dați-mi să beau.“[20]

Cel mai fin pergament, care le făcea viața ușoară scribilor și care, neîndoielnic, apărea în cele mai frumoase vise ale lor, era făcut din piele de vițel și se numea *vellum*. Iar cel mai bun din această categorie era *vellum*-ul uterin, din pielea viteilor avortați. Uimitor de albe, netede și durabile, aceste piei erau rezervate pentru cele mai prețioase cărți care erau împodobite cu miniaturi elaborate, asemănătoare cu pietrele prețioase, și uneori prinse în coperte încrustate cu nestemate adevărate. Bibliotecile din întreaga lume încă mai păstrează un număr apreciabil de asemenea obiecte remarcabile, operele unor scribi care au trăit cu șapte sau opt sute de ani în urmă și care au trudit ore în șir pentru a crea ceva frumos.

Scribii talentați erau scutiți de la anumite momente de rugăciune colectivă, pentru a se maximiza numărul de ore petrecute la lumina zilei, în scriptorium. Și nu erau nevoiți să lucreze noaptea: din cauza temerii, pe de-a-ntregul justificate, că ar putea izbucni vreun foc, le era interzis să folosească lumânările. Însă în timpul – de aproximativ șase ore pe zi – pe care-l petreceau efectiv la masa de lucru, viața lor aparținea în întregime cărților. Se putea spera, în anumite mânăstiri cel puțin, ca scribii să înțeleagă ceea ce copiau: „Milostivește-te, Doamne, și binecuvântează acest atelier al slujitorilor Tăi – se spune în dedicația unui

19. Avrin, *Scribes, Script and Books*, p. 224. Scribul respectiv folosise de fapt termenul „vellum“, nu pergament, însă trebuie să fi fost un vellum foarte prost.

20. *Id.*

scriptorium – ca tot ceea ce se scrie acolo să poată fi înțeles de inteligența lor și transpus întocmai în lucrările lor."[21] Și totuși, interesul efectiv al călugărilor pentru cărțile pe care le copiau (sau dezgustul lor pentru ele) era de-a dreptul lipsit de importanță. Într-adevăr, în măsura în care copierea era o formă de disciplină – un exercițiu de umilință și o îmbrățișare voluntară a suferinței –, disprețul sau pur și simplu neînțelegerea puteau fi preferabile unui atașament. Curiozitatea trebuia evitată cu orice preț.

Subordonarea completă a scribului monahal față de text – suprimarea intelectului și sensibilității sale în scopul înăbușirii spiritului călugărului – era incompatibilă cu curiozitatea avidă și egocentrismul lui Poggio. Dar el înțelegea că speranța lui nețărmurită de a găsi vestigii cât mai reprezentative ale trecutului antic depindea în mare măsură de această subordonare. Știa că un cititor angajat era înclinat să modifice textul pentru a-l face să capete un sens, însă, de-a lungul secolelor, asemenea modificări duceau inevitabil la coruperea întregii lucrări. Era mai bine că scribii monahali fuseseră obligați să copieze totul exact așa cum le apărea înaintea ochilor, chiar și acele lucruri care nu aveau nici un sens.

Pagina din manuscris supusă copierii era acoperită cu o foaie în care se decupase o fereastră, astfel ca scribul să se concentreze asupra fiecărui rând în parte. Călugărilor le era strict interzis să modifice ceea ce considerau ei a fi greșeli în textele pe care le copiau. Puteau să corecteze doar propriile scăpări ale peniței, răzuind atent cerneala cu o lamă și acoperind pata cu un amestec de lapte, brânză și chitră, versiunea medievală a soluției noastre corectoare. Nu puteai să mototolești pagina și s-o iei de la capăt. Deși

21. Citat în George Haven Putnam, *Books and Their Makers During the Middle Ages*, 2 vol., (Hillary House, New York, 1962; retip. a ed. din 1896-1898) 1:61.

pieile de oaie și de capră se găseau din abundență, procesul de fabricare a pergamentului era laborios. Un pergament bun era prea valoros și prea greu de obținut pentru a fi aruncat. Așa se explică faptul că mânăstirile colecționau în primul rând manuscrise antice și că nu le-au sortit mai apoi lăzii cu gunoi.

Ce-i drept, exista un număr de stareți și bibliotecari monahali care prețuiau nu numai pergamentul, ci și operele păgâne care erau scrise pe el. Cufundați în literatura clasică, unii dintre ei credeau că pot să-i fure bogățiile fără a se contamina, la fel cum evreilor le fusese îngăduit de Dumnezeu să-i jefuiască pe egipteni de bogățiile lor. Însă, de-a lungul generațiilor, a devenit din ce în ce mai dificil să recurgi la un asemenea argument. În orice caz, din ce în ce mai puțini călugări erau înclinați să facă acest lucru. Între secolul al VI-lea și jumătatea celui de-al VIII-lea s-a pus capăt definitiv copierii clasicilor greci și latini. Ceea ce începuse ca o campanie activă pentru uitare – un atac pios asupra ideilor păgâne – a evoluat către o uitare efectivă. Poemele antice, tratatele filozofice și discursurile politice, atât de periculoase și atât de ispititoare cândva, nu mai erau în mintea nimănui, și cu atât mai puțin pe buzele cuiva. Ele au fost reduse la condiția de obiecte mute, de foi de pergament, prinse laolaltă și acoperite cu cuvinte rămase necitite.

Numai trăinicia remarcabilă a pergamentului folosit pentru aceste codice a menținut în viață ideile anticilor, dar, așa cum știau și căutătorii de cărți umaniști, chiar și materialul cel mai durabil nu era o garanție a supraviețuirii. Lucrând cu cuțite, perii și cârpe, adeseori călugării ștergeau cu grijă vechile scrieri[22] – Vergiliu, Ovidiu, Seneca, Lucrețiu –

---

22. Grandioasa mânăstire de la Bobbio, în nordul Italiei, deține o bibliotecă renumită: catalogul, alcătuit la sfârșitul secolului al IX-lea, include numeroase texte antice rare, printre care și o copie a lui

şi scriau în locul lor textele pe care superiorii lor îi instruiseră să le copieze. Sarcina trebuie să fi fost obositoare şi, pentru scribul foarte rar căruia îi păsa de cartea pe care o ştergea, chinuitoare.

Dacă cerneala originală se dovedea persistentă, se mai puteau parcurge încă urmele vechiului text peste care, în timp, se aşternuse o altă scriere: o copie unică, din secolul al IV-lea, a lucrării *De Re publica* a lui Cicero, a rămas încă vizibilă sub o copie a meditaţiei Sf. Augustin despre Psalmi, realizată în secolul al VII-lea; singura copie a cărţii lui Seneca despre prietenie care a supravieţuit a fost descifrată sub un Vechi Testament scris la sfârşitul secolului al VI-lea. Aceste manuscrise ciudate, stratificate – numite *palimpseste* de la termenul grecesc pentru „răzuit din nou" – au reprezentat sursa câtorva lucrări majore din Antichitate care n-ar fi fost cunoscute altfel. Însă, după toate probabilităţile, nici un călugăr medieval nu era încurajat să citească printre rânduri.

Mânăstirea era un loc al regulilor, dar în scriptorium erau reguli peste reguli. Accesul era interzis tuturor non-scribilor. Domnea o linişte absolută. Scribilor nu le era permis

Lucreţiu. Însă multe dintre acestea au dispărut, cel mai probabil au fost răzuite pentru a face loc evangheliilor şi psaltirilor oficiate în comunitate. Bernhard Bischhoff scrie: „Multe texte antice au fost îngropate în momentul în care codicele lor au fost transformate în palimpseste la Bobbio, care abandonase regula lui Columbanus în favoarea celei a lui Benedict. Un catalog de la sfârşitul secolului al IX-lea ne arată că Bobbio poseda la acea vreme una dintre cele mai mari biblioteci din Occident în care se găseau numeroase tratate de gramatică, dar şi opere poetice rare. Singura copie a lui *De runalibus*, un poem compus de Septimius Serenus în timpul domniei lui Adrian, s-a pierdut. Copii din Lucreţiu şi Valerius Flaccus par să fi dispărut fără a se fi făcut copii în italiană după ele. În cele din urmă, Poggio a descoperit aceste lucrări în Germania" (*Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 151).

să-și aleagă cărțile pe care urmau să le copieze sau să tulbure liniștea mormântală, cerându-i cu voce tare bibliotecarului cărțile de care aveau nevoie pentru a îndeplini sarcina ce le fusese repartizată. A fost inventat un elaborat limbaj al gesturilor, cu scopul de a facilita comunicarea unor asemenea cerințe, în măsura în care erau permise. Dacă un scrib dorea să consulte o psaltire, făcea semnul general pentru carte – întinzând mâinile și întorcând pagini imaginare –, iar apoi își punea mâinile pe cap, în forma unei coroane, acesta fiind semnul specific pentru psalmii Regelui David. Dacă cerea o carte păgână, după ce făcea semnul general, începea să se scarpine după ureche asemenea unui câine care vrea să scape de purici. Și dacă dorea să i se dea o carte păgână pe care Biserica o considera deosebit de ofensatoare sau periculoasă, trebuia să-și pună două degete în gură, ca și cum s-ar fi împiedicat să vorbească.

*

Poggio era laic, făcea parte dintr-o lume foarte diferită. După ce s-a despărțit de Bartolomeo, în 1417, destinația lui precisă a rămas necunoscută – probabil, asemenea prospectorului care ține ascunsă poziția exact a minei sale, el a refuzat să-i dezvăluie numele în scrisorile sale. Existau zeci de mânăstiri către care s-ar fi putut îndrepta în speranța că va descoperi ceva remarcabil, însă numeroși cercetători au considerat vreme îndelungată că cel mai plauzibil candidat era abația benedictină Fulda.[23] Această mânăstire, situată într-un ținut strategic din centrul Germaniei,

---

23. Un alt candidat foarte probabil este Abația Murbach, situată în sudul Alsaciei. Pe la mijlocul secolului al IX-lea, Murbach, întemeiată în 727, devenise un centru important de învățătură, despre care se știa că deține o copie din Lucrețiu. In linii mari, provocarea pe care o avea de înfruntat Poggio ar fi fost aceeași, la oricare dintre bibliotecile mânăstirești s-ar fi dus.

între fluviul Ron și munții Vogelsberg, avea trăsăturile menite să stârnească în cel mai înalt grad interesul unui căutător de cărți: era veche, bogată, fusese cândva renumită pentru tradiția învățăturii, iar acum se afla în declin.

Dacă Fulda a fost destinația, atunci Poggio nu putea să-și permită să se arate arogant. Întemeiată în secolul al VIII-lea de un discipol al apostolului Germaniei, Sfântul Bonifaciu, abația era neobișnuit de independentă pentru vremea aceea. Starețul ei era un prinț al Sfântului Imperiu Roman: când mergea în procesiune, un cavaler în armură purta flamura imperială înaintea sa și, de asemenea, avea privilegiul de a sta la stânga împăratului însuși. Mulți dintre călugări erau nobili germani – oameni care aveau o înțelegere foarte clară a respectului ce li se cuvenea. Chiar dacă mânăstirea pierduse o parte din prestigiul de care se bucurase cândva și fusese obligată nu cu multă vreme în urmă să renunțe la o parte din teritoriile sale imense, ea păstrase totuși o putere de care trebuia ținut seama. Cu originea sa modestă și cu mijloacele foarte limitate de care dispunea, Poggio, fostul secretar apostolic al unui Papă căzut în dizgrație și detronat, avea foarte puține cărți de jucat.

Repetându-și în minte micul discurs de prezentare, Poggio ar fi descălecat, luând-o pe jos pe cărarea străjuită de copaci până la singura poartă, masivă, a abației. De afară, Fulda semăna cu o fortăreață; într-adevăr, cu un secol în urmă, datorită unei dispute aprinse cu „burgerii" din orașul alăturat, aceasta fusese atacată cu violență. Înăuntru, se putea observa, ca la majoritatea mânăstirilor de altfel, că mijloacele sale de auto-gospodărire îi asigurau o independență economică neobișnuită. În ianuarie, grădinile cu legume și flori zăceau probabil sub stratul de zăpadă, însă călugării strânseseră cu grijă și depozitaseră alimentele de care aveau nevoie pe parcursul lunilor lungi și întunecoase, acordând o atenție specială recoltării de ierburi medicinale, folosite la infirmerie și la baia comunală. Grânarele, la acel

moment al iernii, trebuie să fi fost încă destul de pline și exista, de asemenea, o cantitate mare de paie și ovăz pentru caii și măgarii din grajduri. Uitându-se în jur, Poggio ar fi observat cotețele de găini, țarcul acoperit pentru oi, grajdurile de vaci cu mirosul lor de bălegar și lapte proaspăt și cocinile imense de porci. Probabil că ducea dorul măslinelor și vinului din Toscana, însă știa că n-o să rămână flămând. Trecând de mori și de presa de ulei, de bazilica mare aflată lângă abație, de casele pentru novici, de dormitoare, de locuințele pentru servitori și de hanul pentru pelerini, unde urma să fie cazat împreună cu ajutorul său, el ar fi fost condus la reședința abatelui, pentru a-l întâlni pe conducătorul acestui mic regat.

În 1417, dacă Poggio s-ar fi aflat într-adevăr la Fulda, conducătorul era Johann von Merlau. După ce l-ar fi salutat cu modestie, spunând câteva lucruri despre el însuși și prezentând o scrisoare de recomandare de la un bine-cunoscut cardinal, cu siguranță că s-ar fi arătat interesat să arunce o privire asupra prețioaselor relicve ale Sfântului Bonifaciu și să spună o rugăciune în prezența lor sfântă. La urma urmei, viața lui fusese plină de asemenea ritualuri: birocrații de la curtea papală își începeau și încheiau ziua cu rugăciuni. Și chiar dacă nimic din scrisorile lui nu sugerează vreun interes anume pentru relicve, pentru intervenția sfinților sau pentru ritualurile menite să reducă chinurile sufletului în Purgatoriu, Poggio știa fără îndoială de posesiunile cu care Fulda se mândrea atât de mult.

Apoi, ca o favoare specială, vizitatorul ar fi fost condus în bazilică. Și, dacă n-ar fi știut deja acest lucru, Poggio ar fi constatat în momentul în care ar fi intrat în transept și ar fi coborât scările în cripta întunecoasă, boltită, că biserica pelerinilor de la Fulda părea ciudat de familiară: ea fusese construită după modelul Bazilicii Sf. Petru din Roma, ridicată în secolul al IV-lea. (Biserica Sf. Petru din Roma zilelor noastre, care este de dimensiuni uriașe, a fost con-

struită la multă vreme după moartea lui Poggio.) Acolo, la lumina unei candele, așezate într-o raclă din aur, cristal și pietre prețioase, ar fi văzut oasele sfântului, masacrat în anul 754 de frizienii pe care se lupta să-i convertească.

Odată ieșit din nou la lumină împreună cu gazdele sale și dacă aprecia că este un moment oportun, Poggio ar fi împins ușor conversația către scopul real al venirii lui. Ar fi putut să facă acest lucru deschizând discuția despre unul dintre cele mai renumite personaje ale Fuldei, Rabanus Maurus, care fusese starețul mânăstirii vreme de două decenii, din 822 până în 842. Scriitor prolific, acesta era autorul a numeroase comentarii biblice, tratate doctrinare, ghiduri pedagogice, compendii scolastice și a unei serii de poeme încifrate neasemuit de frumoase. Poggio ar fi putut să consulte cu ușurință o bună parte dintre aceste lucrări, în Biblioteca Vaticanului, împreună cu voluminosul tom care-l făcuse pe Rabanus atât de cunoscut: o lucrare de o erudiție uimitoare, dar greoaie, care încerca să aducă laolaltă, în cele douăzeci și două de volume ale sale, întreaga cunoaștere omenească. Titlul său era *De rerum naturis* – „Despre naturile lucrurilor" – dar contemporanii, înțelegând ținta ambiției sale, au numit-o, „Despre Univers".

Scrierile călugărului din secolul al IX-lea sintetizau stilul greoi, forțat pe care Poggio și tovarășii săi umaniști îl disprețuiau. Însă acest lucru nu-l împiedica să recunoască că Rabanus Maurus era un om din cale afară de învățat, un bun cunoscător atât al literaturii creștine, cât și al celei păgâne, care făcuse ca școala monahală de la Fulda să devină cea mai importantă din Germania. Aceasta, ca de altfel oricare altă școală, avusese nevoie de cărți, iar călugărul erudit a contribuit din plin la îmbogățirea bibliotecii monahale. Rabanus, care în tinerețe[24] studiase cu Alcuin, cel

24. În contextul cărții de față, cel mai interesant comentariu îl aflam în prefața în proză a lui Rabanus la fascinanta colecție de poeme, în formă de acrostih, compuse spre lauda Crucii în anul 810.

mai mare învățat din epoca lui Carol cel Mare, știa unde să caute cele mai importante manuscrise. Le-a adus la Fulda unde a instruit o cohortă impresionantă de scribi pentru a le copia. Și astfel a alcătuit ceea ce, pentru vremurile de atunci, reprezenta o colecție impresionantă.

Vremurile acelea, cu aproape șase sute de ani înainte de Poggio, erau din perspectiva căutătorului de cărți, foarte prielnice. Ele se situau destul de departe în trecut pentru a conține urmele unui trecut și mai îndepărtat. Iar declinul treptat pe care seriozitatea intelectuală a mânăstirii l-a înregistrat de-a lungul secolelor n-a făcut decât să-i intensifice nerăbdarea. Cine știe ce se afla pe acele rafturi neatinse, probabil, de secole? Manuscrise zdrențuite, care avuseseră șansa să supraviețuiască coșmarului interminabil al haosului și distrugerii de la începutul căderii Imperiului Roman, ar fi putut foarte bine să găsească o cale de acces către îndepărtata Fulda. Călugării lui Rabanus ar fi făcut munca necesară de răzuire sau semnul „interzis“ pentru cărțile păgâne care urmau să fie copiate, iar copiile rezultate, căzute mai apoi în uitare, ar fi așteptat atingerea însuflețitoare a umanistului.

În orice caz, aceasta era speranța arzătoare pe care Poggio o nutrea, la Fulda sau oriunde se afla, iar pulsul său trebuie să se fi accelerat când, în cele din urmă, ar fi fost condus de bibliotecarul-șef al mânăstirii într-o încăpere mare cu arcade și i s-ar fi arătat un volum legat cu lanț de

---

El scrie că poemele sale conțin figura retorică a *synalephei* – contracția a două silabe într-una singură. Aceasta este o metodă, explică el, *Quod et Titus Lucretius non raro fecisse invenitur* – „care se regăsește frecvent la Titus Lucretius“. Citat în David Ganz, „Lucretius in the Carolingian Age: The Leiden Manuscripts and Their Carolingian Readers,“ în Claudine A. Chavannes-Mazel și Margaret M. Smith, ed., *Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use*, lucrări prezentate la seminarul „Istoria Cărții până la 1500“, Leida, 1993 (Anderson-Lovelace, Los Altos Hills, CA, 1996, p. 99).

pupitrul bibliotecarului însuși. Era un catalog în care, pe măsură ce-l răsfoia, arăta cu degetul – pentru că regula tăcerii era respectată cu strictețe în bibliotecă – cărțile pe care voia să le vadă.

Interesul autentic, dar și un sentiment al discreției trebuie să-l fi determinat pe Poggio să ceară să vadă mai întâi lucrările mai puțin cunoscute ale unuia dintre cei mai importanți Părinți ai Bisericii, Tertulian. Apoi, pe măsură ce manuscrisele îi erau aduse la masa de studiu, s-a avântat, probabil cu un entuziasm crescând, asupra unei serii de autori antici romani ale căror scrieri îi erau complet necunoscute, atât lui cât și oricăruia dintre tovarășii săi umaniști. Poggio n-a dezvăluit niciodată unde a fost, dar a arătat, în schimb – sau mai degrabă, a trâmbițat –, ce a găsit. Căci lucrul la care visaseră toți căutătorii de cărți se petrecea cu adevărat.

El a deschis un poem epic de vreo 14 000 de versuri despre războaiele dintre Roma și Cartagina. Trebuie să fi recunoscut numele autorului, Silius Italicus, cu toate că, până în momentul acela, nici una dintre lucrările acestuia nu ieșise la iveală. Politician abil și un orator viclean și lipsit de scrupule, care a servit drept instrument într-o serie de procese publice de fațadă, Silius reușise să supraviețuiască domniilor sângeroase ale lui Caligula, Nero și Domițian. La bătrânețe, scria cu o ironie fină tânărul Pliniu, „el s-a lepădat de petele căpătate pe vremea când fusese activ, folosindu-și timpul liber într-un mod lăudabil“[25]. Acum, Poggio și prietenii săi puteau să savureze unul dintre roadele tihnei sale.

Căutătorul de cărți a deschis apoi un alt poem lung, de data aceasta al unui autor al cărui nume, Manilius, cu siguranță că nu l-a recunoscut, deoarece nu este menționat de nici unul dintre autorii antici care au supraviețuit. A

25. Pliniu cel Tânăr, *Scrisori*, 3.7.

înțeles imediat că avea de-a face cu o lucrare erudită de astronomie care, după stil și după aluziile poetului însuși, părea să fie scrisă în zilele de început ale Imperiului, când la cârma acestuia s-au aflat Augustus și mai apoi, Tiberiu.

Tot mai multe fantome se ridicau din trecutul Romei. Un critic literar antic care a trăit în timpul domniei lui Nero și care a scris note și glose despre autori clasici; un altul care a oferit citate largi din poeme epice pierdute, scrise după modelul lui Homer; un gramatician care a alcătuit un tratat de ortografie, despre care Poggio era încredințat că prietenii săi obsedați de latină l-ar fi găsit de-a dreptul emoționant. Un alt manuscris avea să reprezinte o descoperire pe care acesta ar fi înregistrat-o cu o emoție ce se apropia de melancolie: un fragment consistent dintr-o istorie a Imperiului Roman necunoscută până atunci, scrisă de un ofițer de rang superior din armata imperială, Ammianus Marcellinus. Melancolia s-ar fi datorat nu numai faptului că primele treizeci de volume, din cele treizeci și unu ale manuscrisului pe care Poggio l-a copiat de mână, lipseau – și nu aveau să fie găsite niciodată –, ci și aceluia că lucrarea fusese scrisă chiar înainte de prăbușirea imperiului. Un istoric atent, reflexiv și neobișnuit de imparțial, Ammianus pare să fi simțit sfârșitul iminent. Descrierea pe care el o oferă unei lumi epuizate de taxe covârșitoare, ruina financiară a unor segmente importante ale populației și declinul periculos al moralului armatei evocă foarte limpede condițiile care au făcut posibil ca, la aproximativ douăzeci de ani după moartea sa, goții să devasteze Roma.

Chiar și cel mai mic dintre lucrurile descoperite de Poggio era deosebit de important – deoarece însăși ideea că un asemenea lucru ieșea la suprafață după atâta vreme părea de-a dreptul miraculoasă. Însă toate acestea aveau să fie eclipsate, dacă nu imediat, atunci cel puțin din perspectiva noastră, de descoperirea unei scrieri mult mai vechi decât oricare alta dintre cele găsite de el. Unul dintre manuscrise

reprezenta un text lung, scris în jurul anului 50 a.Ch. de poetul și filozoful Titus Lucretius Carus. Titlul textului, *De rerum natura – Despre natura lucrurilor* – era surprinzător de asemănător cu cel al renumitei enciclopedii a lui Rabanus Maurus, *De rerum naturis.* Însă, în vreme ce lucrarea călugărului era greoaie și convențională, cea a lui Lucrețiu era primejdios de radicală.

Cu siguranță că lui Poggio îi era familiar numele lui Lucrețiu din operele lui Ovidiu, Cicero și din alte scrieri antice pe care le studiase cu mare atenție în compania prietenilor săi umaniști, însă nici el și nici vreun altul din cercul său[26] nu întâlniseră mai mult de unul sau două fragmente din scrierea pomenită care, după cum se știa până la acea dată, fusese pierdută pentru totdeauna.

În întunericul care punea stăpânire pe biblioteca monahală și sub privirea vigilentă a starețului sau a bibliotecarului său, e posibil ca Poggio să nu fi avut timp decât să citească primele rânduri. Însă chiar și așa, ar fi observat că versurile latine ale lui Lucrețiu erau neasemuit de frumoase. Poruncind scribului său să facă o copie, el s-a grăbit să elibereze această scriere din mânăstire. Nu este clar însă dacă avea cea mai mică idee despre faptul că scotea la lumină o carte care avea să contribuie în timp la demontarea întregii sale lumi.

26. E posibil ca umaniștii să fi detectat indicii vagi ale existenței neîntrerupte a poemului lui Lucrețiu. La începutul secolului al V-lea, Macrobius citează câteva rânduri în lucrarea sa, *Saturnalia* (vezi George Hadzsits, *Lucretius and His Influence*, Longmans, Green & Co., New York, 1935). La fel a procedat și Isidor din Sevilia în scrierea sa vastă *Etimologia*, la începutul secolului al VII-lea. Alte momente în care lucrarea a ieșit la suprafață pentru timp scurt vor fi menționate în cele ce urmează, însă nimeni nu s-ar fi hazardat la începutul secolului al XV-lea să creadă că va fi găsit întreg poemul.

III. În căutarea lui Lucrețiu

Cu aproape 1 450 de ani înainte ca Poggio să-și înceapă căutările, poemul lui Lucrețiu fusese citit de contemporanii săi, iar lectura acestuia a continuat vreme de câteva secole de la publicare.[1] În căutarea unor indicii ale scrierilor antice pierdute, umaniștii italieni ar fi reacționat chiar și la mențiunile făcute în treacăt de acei autori renumiți ale căror lucrări supraviețuiseră într-un număr considerabil de exemplare. Astfel, Cicero – scriitorul latin favorit al lui Poggio – a recunoscut forța uimitoare a poemului *Despre natura lucrurilor*, deși a respins cu fermitate principiile filozofice expuse de acesta. „Poezia lui Lucrețiu – îi scria el fratelui său, Quintus, în ziua de 14 februarie a anului 54 a.Ch. – așa cum spui în scrisoarea ta, abundă de o înțelepciune sclipitoare, și totuși rămâne profund artistică."[2] Exprimarea lui Cicero – în special acel cuvânt puțin nelalocul lui: „totuși" – evocă surpriza filozofului, căci în mod evident acesta fusese uimit de ceva ieșit din comun. Întâlnise un poem care unea „înțelepciunea sclipitoare" a filozofiei și a

---

1. „Trimite-mi niște lucrări de Lucretiu sau Ennius", scria cultivatul împărat Antoninus Pius (86-161 p.Ch.) unui prieten; „ceva armonios, puternic, și ilustrativ pentru starea lor de spirit". (În afara unor fragmente, opera lui Ennius, unul dintre cei mai mari poeți romani timpurii, nu a fost recuperată niciodată.)

2. „Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis" – Cicero, *Q.Fr.* 2.10.3.

științei cu o forță poetică neobișnuită. Această uniune era la fel de rară pe atunci ca și acum.

Cicero și fratele lui n-au fost singurii care au înțeles că Lucrețiu realizase o integrare aproape perfectă a distincției intelectuale și măiestriei estetice. Cel mai mare poet roman, Vergiliu, care avea în jur de cincisprezece ani la moartea lui Lucrețiu, a fost vrăjit de *Natura lucrurilor*. „Binecuvântat este acela care a reușit să descopere cauzele lucrurilor – scria el în *Georgicele* – și care a călcat în picioare toate temerile și soarta neînduplecată și urletul lacomului Acheron."[3] Admițând că avem de-a face cu o aluzie subtilă la titlul poemului lui Lucrețiu, poetul mai vârstnic din această descriere este un erou al culturii, cineva care a auzit mugetul înfiorător al lumii subpământene și a triumfat asupra temerilor superstițioase ce amenință să submineze spiritul omenesc. Însă Vergiliu nu pronunță[4] numele eroului său și, cu toate că Poggio citise în mod sigur *Georgicele*,

---

3. *Georgicele*, 2.490-492: *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas, / atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.* Acheron, un râu din lumea subterană, este folosit de Vergiliu și Lucrețiu ca simbol al tărâmului Vieții de Apoi. Pentru prezența lui Lucrețiu în *Georgicele*, vezi în special Monica Gale, *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius, and the Didactic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

4. Autorul *Eneidei*, cu conștiința sa îngreunată de povara puterii imperiale și cu înțelegerea sa rigidă a necesității renunțării la plăceri, era în mod clar mult mai sceptic decât fusese în *Georgicele* în legătură cu posibilitatea ca cineva să perceapă limpede forțele ascunse ale Universului. Însă viziunea lui Lucrețiu și eleganța robustă a poeziei sale sunt prezente în narațiunea lui Vergiliu, fie și numai ca aluzii la o siguranță dobândită cândva și care acum îi ocolește constant și pentru totdeauna pe poet și pe eroul său. Despre prezența profundă a lui Lucrețiu în *Eneida* (și în alte lucrări ale lui Vergiliu și, de asemenea, ale lui Ovidiu și Horațiu), vezi Philip Hardie, *Lucretia Receptions History, The Sublime Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge MA, 2009.

este puțin probabil ca el să fi priceput aluzia înainte de a-l fi citit pe Lucrețiu. Și cu atât mai puțin ar fi fost în stare să sesizeze măsura în care marele poem epic al lui Vergiliu, *Eneida*, a fost într-adevăr o încercare susținută de a construi o alternativă la *Despre natura lucrurilor*: cucernică, acolo unde Lucrețiu era sceptic; militant patriotică, acolo unde Lucrețiu pleda pentru pacifism; austeră, acolo unde Lucrețiu îmbrățișa principiul plăcerii.

Dar ceea ce Poggio și alți umaniști italieni probabil că au remarcat au fost cuvintele lui Ovidiu, suficiente pentru a trimite de îndată pe orice căutător de carte la cataloagele bibliotecilor monahale: „Versurile mărețului Lucrețiu sunt sortite pieirii numai dacă lumea va fi condamnată să dispară într-o singură zi."[5]

Prin urmare, este cu atât mai uimitor că aceste versuri aproape că au dispărut – supraviețuirea lor a atârnat de un fir de ață – și că nu există practic nici o informație demnă de încredere referitoare la identitatea autorului. Mulți dintre poeții și filozofii importanți ai Romei antice fuseseră niște celebrități la vremea lor, subiecte ale unor bârfe pe care, mai târziu, căutătorii de cărți le-au cercetat cu mare atenție, pentru eventuale indicii. În cazul lui Lucrețiu însă, nu exista aproape nici o urmă cu privire la biografia sa. Poetul trebuie să fi fost o persoană foarte retrasă, care și-a trăit viața în penumbră și care, după câte se pare, nu a scris nimic altceva în afară de singura lui mare operă. Iar aceasta, dificilă și plină de provocări, cu siguranță că nu s-a înscris în seria acelor succese populare a căror difuzare în nenumărate exemplare a garantat supraviețuirea unor importante fragmente din ele până în Evul Mediu. Privind retrospectiv, cu opera lui Lucrețiu aflată în siguranță în

---

5. *Amores*, 1.15.23-24. Vezi Philip Hardie, *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, în special pp. 143-163, 173-207.

mâinile lor, cercetătorii moderni au putut să identifice o serie de indicii medievale ale existenței ei – aici un citat, dincolo o intrare de catalog –, însă multe dintre acestea ar fi fost invizibile pentru căutătorii de cărți de la începutul secolului al XV-lea. Aceștia bâjbâiau în întuneric, simțind probabil o urmă vagă, însă nereușind să-i dea de capăt. Iar noi, călcând pe urmele lor, după șase sute de ani de eforturi ale clasiciștilor, istoricilor și arheologilor, nu știm aproape nimic mai mult decât ei despre identitatea autorului.

Familia din care făcea parte Lucrețiu era un vechi și cunoscut clan roman – lucru pe care trebuie să-l fi știut și Poggio –, însă, de vreme ce sclavii, atunci când erau eliberați, luau numele familiei căreia îi aparținuseră, nu era obligatoriu ca autorul să fi fost aristocrat. Cu toate acestea, descendența aristocratică e plauzibilă pentru simplul motiv că Lucrețiu a dedicat poemul, în termeni ce vădeau o oarecare intimitate, unui nobil pe nume Gaius Memmius. Este foarte probabil ca Poggio să fi întâlnit acest nume în lecturile sale extinse, deoarece Memmius a avut o carieră politică de oarecare succes[6], a fost patronul unor scriitori renumiți,

---

6. Memmius, care a fost pentru o vreme ginerele dictatorului patrician nemilos Sulla, și-a sfârșit cariera politică în 54 a.Ch., când, în calitate de candidat la postul de consul, a fost obligat să dezvăluie implicarea sa într-un scandal financiar, fapt ce l-a făcut să piardă sprijinul important al lui Iulius Cezar. Ca orator, în opinia lui Cicero, Memmius era leneș. Lecturile sale erau impresionant de extinse, după cum recunoștea și Cicero, cu toate că acopereau mai mult literatura greacă decât pe cea latină. Această cufundare a sa în cultura greacă explică probabil hotărârea pe care a luat-o, după ce steaua lui norocoasă în politică a apus, de a se muta la Atena, unde se pare că a cumpărat pământul pe care se aflau ruinele casei filozofului Epicur, mort cu mai bine de două sute de ani în urmă. În 51 a.Ch., Cicero i-a scris o scrisoare lui Memmius în care îi cerea, ca o favoare personală, să dea acele ruine lui „Patro Epicurianul". (Ruinele erau evident amenințate de un proiect de construcție la care se gândea Memmius.) Patro susținea, relatează Cicero, „că are o responsabilitate față de opera și demnitatea sa, față de sanctitatea testamentului, față de

printre care se numără și Catullus, poetul iubirii, și a fost cunoscut el însuși ca poet (unul obscen, potrivit lui Ovidiu). La toate acestea se adaugă și calitatea de orator, „genul subtil, ingenios", după cum observa, cam fără tragere de inimă, Cicero. Însă rămâne în continuare întrebarea: cine a fost Lucrețiu?

Pentru Poggio și cercul lui, răspunsul ar fi venit aproape în întregime dintr-un scurt fragment biografic pe care marele părinte al bisericii Sfântul Ieronim (cca 340-420 p.Ch.) l-a adăugat la o cronică mai veche. În dreptul anului 94 a.Ch., Ieronim scria: „s-a născut Titus Lucretius, poet. După ce a ajuns nebun din cauza unui elixir al dragostei și a scris, în intervalele dintre accesele sale de rătăcire, câteva cărți pe care Cicero le-a corectat mai apoi, s-a sinucis în cel de-al patruzeci și patrulea an al vieții sale." Aceste detalii sumbre[7] au stat la baza tuturor reprezentărilor ulterioare ale poetului, printre care se numără și un faimos poem victorian în care Tennyson închipuie vocea filozofului nebun, sinucigaș, chinuit de fantasme erotice.

Cercetarea clasicistă modernă sugerează că toate informațiile biografice avansate de Ieronim trebuie tratate cu o mare doză de scepticism. Ele au fost redactate – sau inventate – la mai multe secole după moartea lui Lucrețiu, de către un polemist creștin care avea tot interesul să spună povești prevenitoare despre filozofii păgâni. Totuși, de vreme ce e puțin probabil ca vreun bun creștin din secolul

---

prestigiul numelui lui Epicur... față de locul, domiciliul, și memoriile marilor oameni" – Scrisoarea 63 (13:1) în *Cicero's Letters to Friends* (ed. Loeb), 1:27. Cu Epicur, revenim din nou la Lucrețiu, deoarece acesta a fost cel mai pasionat, mai inteligent, și mai creativ discipol al lui Epicur.

7. Despre crearea acestei legende, vezi în special lucrarea lui Luciano Canfora, *Vita di Lucrezio*, Sellerio, Palermo, 1993. Cea mai mare evocare a acesteia se regăsește în poemul „Lucretius" al lui Tennyson.

al XV-lea să se fi îndoit de relatarea sfântului, Poggio trebuie să se fi gândit că poemul pe care-l descoperise și care reintra astfel în circulație era întinat de nebunia și suicidul autorului său păgân. Însă căutătorul de cărți umanist făcea parte dintr-o generație care ardea de nerăbdare să dezgroape texte antice, scrise chiar și de către aceia ale căror vieți erau marcate de confuzie morală și de păcatul capital. Iar gândul că Cicero însuși revizuise cărțile trebuie să fi fost de ajuns pentru a-i reduce la tăcere reținerile.

În cei peste 1 600 de ani care au trecut de la acea înregistrare în cronica din secolul al IV-lea, n-a apărut nici o informație biografică care să confirme sau să respingă istorisirea lui Ieronim despre poțiunea amoroasă și urmarea sa tragică. Ca persoană, Lucrețiu rămâne aproape la fel de puțin cunoscut ca în 1417, anul în care Poggio a descoperit poemul său.[8] Date fiind extravaganța laudei aduse de Ovidiu „poeziei sublime a lui Lucrețiu“ și celelalte dovezi ale influenței poemului, rămâne un mister cum de s-au spus atât de puține lucruri despre el, atât de către cei care i-au fost contemporani, cât și de către cei care i-au urmat. Descoperirile arheologice făcute la mult timp după moartea lui Poggio ne-au ajutat însă să ne apropiem nesperat de mult de lumea în care *Despre natura lucrurilor* a fost citită pentru prima oară și, probabil, de poetul însuși.

Descoperirile au fost posibile ca urmare a unei bine-cunoscute calamități din Antichitate. În ziua de 24 august, a anului 79 p.Ch., erupția masivă a vulcanului Vezuviu a

8. Fascinanta lucrare a lui Canfora *Vita di Lucrezio* nu este o bibliografie în vreunul din sensurile convenționale, ci mai degrabă un exercițiu strălucit de demontare a poveștii mitice lansate de Ieronim. Într-o scriere aflată în lucru, Ada Palmer arată că învățații Renașterii au asamblat ceea ce credeau că sunt indicii cu privire la viața lui Lucrețiu, însă cele mai multe dintre acestea s-au dovedit a fi comentarii despre alte persoane, care nu aveau nici o legătură cu personajul în cauză.

distrus complet nu numai Pompei, ci și mica stațiune maritimă Herculanum, din Golful Napoli. Îngropată sub mai bine de douăzeci de metri de rămășițe vulcanice întărite până aproape de consistența betonului, această așezare în care bogătașii romani își petreceau odinioară vacanțele în vilele lor elegante, cu colonade, a fost dată uitării până la începutul secolului al XVIII-lea, când muncitorii care săpau un puț au dezgropat niște statui de marmură. Un ofițer austriac – pentru că Napoli la acea vreme se afla sub stăpânirea Austriei – a preluat controlul și echipele de săpători au început să foreze tuneluri în crusta groasă.

Explorările, care au continuat și după ce Napoli a trecut în stăpânirea Bourbonilor, au fost extrem de barbare, semănând mai degrabă cu un fel de jaf repetat decât cu o investigație arheologică. După câte se pare, persoana care s-a ocupat în mod oficial de aceste săpături mai bine de un deceniu, inginerul militar spaniol Roque Joaquin de Alcubierre, a tratat așezământul ca pe o groapă de gunoi osificat în care fusese îngropată, în mod inexplicabil, prada de război. („Acest om – remarca un contemporan, îngrozit de pagubele deliberate – știe tot atâta despre antichități cât știe Luna despre homari.“[9]) Săpătorii au scormonit pământul în căutarea statuilor, pietrelor prețioase, marmurei scumpe și altor comori mai mult sau mai puțin știute, pe care le-au găsit din belșug și le-au predat, de-a valma, stăpânilor lor încoronați.

În 1750, sub conducerea unui nou director, exploratorii au devenit oarecum mai atenți la ceea ce făceau. Trei ani mai târziu, săpând șanțuri printre rămășițele unei vile, ei au dat peste ceva de-a dreptul neobișnuit: ruinele unei ca-

9. Johann Joachim Winkelmann citat în David Sider, *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, J. Paul Getty Museum, Los Angeles, 2005. Expresia colorată a lui Winkelmann este un proverb italian.

mere cu un frumos mozaic pe podea și plină de nenumărate obiecte „cam de o jumătate de palmă în lungime și rotunde – după cum scria unul dintre ei – care semănau cu niște rădăcini, toate negre și părând a fi dintr-o singură bucată"[10]. La început, au crezut că au dat peste un depozit de brichete de cărbune, din care au și ars unele pentru a scăpa de frigul din primele ore ale dimineții. Alții s-au gândit că fragmentele ciudate ar fi putut să fie ghemotoace de cârpă arsă sau de plasă de pescuit. Apoi, unul dintre aceste obiecte, căzând din întâmplare pe jos, s-a spart și s-a deschis. Vederea neașteptată a literelor dinăuntrul a ceea ce părea a fi o rădăcină carbonizată i-a făcut pe exploratori să-și dea seama că aveau în față niște cărți. Dăduseră peste rămășițele unei biblioteci private.

Volumele pe care romanii le așezau în bibliotecile lor erau mai mici decât majoritatea cărților moderne; cele mai multe erau scrise pe suluri de papirus.[11] (Cuvântul „volum" vine de la *volumen*, termenul latin pentru un lucru care este rulat sau răsucit.) Sulurile de papirus – planta care a dat cuvântul englez „paper" („hârtie", *n.t.*) – erau fabricate din niște trestii înalte care creșteau în delta mocirloasă a Nilului din Egiptul de Jos. Trestiile erau culese, iar tulpinile lor erau secționate și tăiate apoi în fâșii foarte subțiri. Acestea erau înșirate una lângă alta în așa fel încât să se suprapună ușor; apoi peste ele era așezat un nou strat în unghi drept față de primul; la sfârșit, foaia era bătută ușor cu un ciocan. Seva naturală care era eliberată în acest fel permitea fibrelor să se lipească unele de altele formând un strat uniform; foile rezultate erau lipite pentru a alcătui un sul. (Prima foaie, pe care se putea nota conținutul sulului,

10. Camilio Paderni, director al Muzeului Herculanense din Palatul Regal de la Portici, într-o scrisoare redactată pe 25 februarie 1755, citată în Sider, *The Library*, p. 22.

11. Avrin, *Scribes, Script and Books*, pp. 83 și urm.

era denumită în limba greacă *protokollon*, care, în traducere exactă, înseamnă „cea care a fost lipită prima" – aceasta este și originea cuvântului „protocol".) Bețele de lemn atașate unuia sau ambelor capete ale sulului, proiectate astfel încât să depășească marginile acestuia, făceau derularea lui mai ușoară pe măsură ce era citit: în lumea antică, citirea unei cărți presupunea desfășurarea ei. Romanii au numit acest băț *umbilicus*, astfel că citirea unei cărți din scoarță în scoarță se traducea ca „răsucirea umbilicus-ului."

La început alb și flexibil, cu timpul papirusul devenea treptat sfărâmicios și se decolora – ce-i drept, nimic nu durează o eternitate – dar era ușor, convenabil, relativ ieftin și surprinzător de trainic. Micii proprietari de pământ din Egipt își dăduseră seama de multă vreme că puteau să scrie chitanțele pentru plata taxelor pe o bucată de papirus, încredințați fiind că aceasta va fi lizibilă peste ani și chiar peste generații. Preoții puteau și ei să folosească acest material pentru a nota limbajul exact folosit pentru implorarea zeilor; poeții vedeau în el o cale de a accede la imortalitatea simbolică la care visaseră în arta lor; filozofii puteau acum să-și transmită doctrinele discipolilor încă nenăscuți. Romanii, ca și grecii înaintea lor, au înțeles imediat că acesta era cel mai bun material de scris disponibil și l-au importat în cantități mari din Egipt pentru a-și satisface nevoile lor crescânde legate de întocmirea de registre, documente oficiale, scrisori personale și cărți. Un sul de papirus putea să dureze trei sute de ani.

Pereții camerei dezgropate[12] la Herculanum fuseseră cândva acoperiți cu rafuri de lemn; în mijlocul ei s-au descoperit urmele a ceea ce fusese o ladă pentru cărți, de formă

12. La acel moment, printr-un noroc excepțional, situl se afla sub supravegherea unui inginer militar elvețian, Karl Weber, care a dovedit un interes mult mai responsabil și mai academic pentru ceea ce se afla sub pământ.

dreptunghiulară și nelegată de restul pieselor de mobilier. Peste tot erau împrăștiate rămășițele carbonizate – atât de fragile încât se dezintegrau în momentul în care erau atinse – ale tăblițelor de ceară pe care cititorii luau cândva notițe (acestea seamănă întru câtva cu tăblițele ceruite din abundență și acoperite cu o folie subțire de plastic transparent, cu care se joacă copiii astăzi). Rafturile fuseseră umplute până sus cu suluri de papirus. Unele dintre acestea, probabil cele mai valoroase, erau înfășurate în scoarță de copac și acoperite la fiecare capăt cu bucăți de lemn. Într-o altă parte a vilei, alte suluri, transformate de cenușa vulcanică într-o masă compactă, păreau să fi fost inițial adunate în grabă și puse laolaltă într-o cutie de lemn, ca și cum cuiva i-ar fi trecut prin cap, în acea zi cumplită din august, să salveze câteva cărți deosebit de prețioase, ducându-le cât mai departe de holocaust. În total, au fost recuperate aproape 1 100 de cărți – și asta în condițiile în care cei care cercetaseră locul, până să-și dea seama ce sunt, aruncaseră multe altele la gunoi.

Majoritatea sulurilor din ceea ce a ajuns să fie cunoscut drept Vila Papirusurilor se sfărmaseră sub dărâmături și nămolul greu și toate fuseseră carbonizate de lava vulcanică, cenușă și gaz. Însă ceea ce înnegrise aceste cărți le împiedicase totodată să putrezească. Astfel, secole de-a rândul ele au rămas sigilate într-un container închis etanș. (Chiar și în zilele noastre, doar un segment mic al vilei a fost scos la iveală, în vreme ce o parte substanțială a rămas încă neexcavată.) Cu toate acestea, cei care le-au descoperit au fost dezamăgiți: cu greu au putut să înțeleagă ceva din scrisul care acoperea sulurile ce semănau mai degrabă cu niște cărbuni. Iar în momentul în care au încercat în repetate rânduri să le desfășoare, acestea, inevitabil, s-au sfărâmat.

Zeci, probabil sute, de cărți au fost distruse ca urmare a unor astfel de încercări. Însă în cele din urmă s-a observat că o serie de suluri, care fuseseră tăiate și deschise,

conțineau aproape de centru câteva porțiuni lizibile. În acel moment – după doi ani de eforturi mai mult sau mai puțin distructive și inutile – a fost chemat un preot erudit napolitan care lucrase la Biblioteca Vaticanului din Roma, Antonio Piaggio. Nefiind de acord cu metoda de investigație predominantă, care consta pur și simplu în răzuirea straturilor exterioare arse până când se puteau desluși unele cuvinte, el a inventat un mecanism ingenios care derula încet și cu delicatețe sulurile carbonizate de papirus, scoțând la iveală mult mai mult material lizibil decât și-ar fi putut închipui cineva că supraviețuise.

Cei care au citit textele recuperate, întinse cu grijă și lipite pe fâșii, au descoperit că biblioteca vilei era una specializată, multe dintre suluri reprezentând tratate în limba greacă scrise de un filozof pe nume Philodemus. Cercetătorii au fost dezamăgiți – ei speraseră că vor găsi lucrările pierdute ale unor autori de talia lui Sofocle sau Vergiliu –, însă ceea ce reușiseră să smulgă uitării, într-un mod atât de incredibil, avea o legătură importantă cu descoperirea făcută cu secole în urmă de Poggio. Deoarece Philodemus, care a predat la Roma aproximativ în perioada 75-40 a.Ch., a fost contemporanul lui Lucrețiu și un urmaș al școlii de gândire care se regăsea cel mai fidel reprezentată în lucrarea *Despre natura lucrurilor.*

Ce căutau scrierile unui filozof grec minor în biblioteca elegantului refugiu de la malul mării? Și, la urma urmei, cum se explică faptul că o casă de vacanță posedă o bibliotecă uriașă? Philodemus, un pedagog plătit pentru a oferi lecții și a susține discursuri, nu era cu siguranță stăpânul Vilei Papirusurilor. Însă prezența unei selecții substanțiale a lucrărilor sale oferă, probabil, un indiciu cu privire la preocupările proprietarului și face lumină asupra momentului în care a ieșit la iveală poemul lui Lucrețiu. Acest moment a fost punctul culminant al unui proces îndelungat care a adus împreună culturile superioare ale grecilor și romanilor.

Cele două culturi nu s-au împletit întotdeauna într-un mod fericit. În rândul grecilor, romanii și-au păstrat vreme îndelungată reputația de popor dur, disciplinat, înzestrat cu un talent pentru supraviețuire și cu o dorință aprigă de cucerire. Și tot ei erau considerați barbari – „rafinați", dacă e să ne luăm după părerea omului de știință Eratostene, sau barbari cruzi și periculoși, dacă e să ne luăm după părerea multor altora. Pe vremea când cetățile-state independente ale acestora erau încă înfloritoare, intelectualii greci au adunat o serie de informații ciudate despre romani, așa cum făcuseră cu cartaginezii și indienii, însă n-au găsit nimic demn de atenția lor în viața culturală romană.

Și probabil că romanii din perioada republicană timpurie n-ar fi respins întru totul această constatare. Roma fusese, în mod tradițional, circumspectă în privința poeților și a filozofilor. Ea se mândrea cu faptul că era[13] o cetate dedicată virtuții și acțiunii, și nu cuvintelor meșteșugite, speculației intelectuale și cărților. Dar chiar în momentul în care legiunile romane au ajuns să-și impună cu fermitate dominația militară asupra Greciei, cultura greacă începea să colonizeze, cu aceeași fermitate, mințile cuceritorilor. Sceptici ca întotdeauna față de intelectualii decadenți și mândri de inteligența lor practică, romanii au ajuns să recunoască totuși, cu un entuziasm crescând, realizările filozofilor, oamenilor de știință, scriitorilor și artiștilor greci. Ei făceau haz de ceea ce considerau a fi defectele de caracter ale

13. Acest mod de a se percepe pe ei înșiși avea o istorie lungă. Când Scipio a cucerit Cartagina în anul 146 a.Ch., colecțiile din bibliotecile acestui mare oraș nord-african au căzut în mâinile lui, împreună cu tot restul prăzii. El a scris Senatului întrebându-l ce să facă cu cărțile aflate acum în posesia lui. În răspunsul care a venit, senatorii precizau că doar o singură carte, un tratat de agricultură, merită să fie păstrată pentru a fi tradusă în latină, restul cărților trebuiau să fie oferite de Scipio micilor regi africani – Pliniu cel Bătrân, *Istoria Naturală*, 18:5.

grecilor: limbuția, înclinația către filozofare și îngâmfarea. Însă familiile romane ambițioase și-au trimis fiii să studieze la academiile filozofice pentru care Atena era celebră, iar intelectuali greci, precum Philodemus, au fost aduși la Roma unde li s-au oferit salarii frumoase pentru a preda.

Orice aristocrat roman respectabil s-ar fi ferit să se arate vreodată adeptul necondiționat al unui elenism înflăcărat. Romanii sofisticați găseau de cuviință să minimalizeze importanța unei bune stăpâniri a limbii grecești sau a unei înțelegeri rafinate a artei grecilor. Și cu toate acestea, templele și spațiile publice din Roma erau împodobite cu statui splendide furate din orașele cotropite ale Greciei continentale și Peloponezului, în vreme ce generalii romani căliți în bătălii își decorau vilele cu vase și sculpturi grecești prețioase.

Supraviețuirea pietrei și argilei arse ne ajută să ne dăm seama de prezența masivă în Roma a artefactelor grecești, însă cărțile au fost cele care au purtat întreaga greutate a influenței culturale. În ton cu caracterul marțial al orașului, prima colecție impresionantă a fost adusă acolo ca pradă de război. În anul 167 a.Ch., generalul roman Aemilius Paulus l-a capturat pe regele Perseu al Macedoniei, punând astfel capăt unei dinastii care cobora din Alexandru cel Mare și tatăl său, Filip. Perseu și cei trei fii ai săi au fost trimiși în lanțuri pentru a fi plimbați pe străzile Romei, în spatele carului triumfal. Continuând tradiția cleptocrației naționale, Aemilius Paulus a trimis înapoi corăbii încărcate cu o enormă pradă de război ce urma a fi depozitată în trezoreria romană. Pentru el însuși și pentru copiii săi, cuceritorul a păstrat însă doar o singură recompensă: biblioteca monarhului captiv[14]. Gestul era, evident, o dovadă a averii perso-

---

14. Confiscarea bibliotecilor grecești ca prăzi de război ajunsese o practică destul de comună, deși rareori captura cuceritorului se reducea la acestea. În anul 67 a.Ch., Lucullus, un aliat al lui Sulla, s-a întors acasă din campaniile sale de cucerire din estul Republicii cu o colecție de cărți foarte valoroasă, alături de alte bogății, iar când s-a

nale a generalului aristocrat, dar și un indiciu grăitor al valorii cărților grecești și a culturii pe care o reprezentau acestea.

Și alții au urmat exemplul lui Aemilius Paulus. A devenit din ce în ce mai la modă pentru romanii bogați să-și amenajeze biblioteci private imense în reședințele lor de la oraș sau în vilele de la țară. (În perioada de început a Romei, nu existau librării, dar, pe lângă colecțiile capturate, se puteau cumpăra cărți de la comercianții din sudul Italiei și Sicilia, unde grecii întemeiaseră orașe precum Napoli, Tarentum și Siracuza.) Despre gramaticianul Tyrannion se știe că avea 30 000 de volume; Serenus Sammonicus, medic expert în folosirea formulei magice „Abracadabra" pentru a alunga boala, avea peste 60 000. Roma se molipsise de febra greacă pentru cărți.

Lucrețiu a trăit într-o cultură a bogaților colecționari de carte particulari și și-a lansat poemul într-o societate care era pe punctul de a-și extinde cercul de lectură pentru a include un public mai mare. În anul 40 a.Ch., la un deceniu după moartea sa, a fost întemeiată prima bibliotecă publică a Romei, de către un prieten al poetului Vergiliu, Asinius Pollio.[15] Se pare că la originea acestei idei s-ar fi aflat Iulius Cezar, care admira bibliotecile publice pe care le văzuse în Grecia, Asia Mică și Egipt și era hotărât să ofere populației romane o asemenea instituție. Însă Cezar a fost asasinat înainte să-și poată aduce la îndeplinire planul, rămas astfel în seama lui Pollio, aliatul său împotriva lui

retras din serviciul militar, s-a dedicat studiului literaturii și filozofiei grecești. În vilele și grădinile sale din Roma și Tusculum, și din apropierea orașului Napoli, Lucullus era patronul generos al intelectualilor și poeților greci, el figurând în dialogul *Academica* ca unul dintre principalii interlocutori.

15. Însărcinat cu administrarea nordului Italiei (Gallia Transpadana), Pollio și-a folosit influența pentru a salva proprietatea lui Vergiliu de la confiscare.

Pompei și apoi al lui Marcus Antonius împotriva lui Brutus. Comandant militar talentat, abil (sau extrem de norocos) în alegerea aliaților, Pollio a fost de asemenea un om cu vaste interese literare. În afară de câteva fragmente din discursurile sale, toate celelalte lucrări s-au pierdut, însă el a compus tragedii – demne de Sofocle, în opinia lui Vergiliu –, istorii și critică literară și a fost unul dintre primii autori romani care și-a recitat scrierile în fața unei audiențe alcătuite din prieteni.

Biblioteca întemeiată de Pollio a fost construită pe colina Aventin și a fost plătită, în felul tipic roman, din bogățiile acaparate de la popoarele cucerite, în cazul de față, de la o populație de pe coasta Adriaticii care făcuse greșeala să-l sprijine pe Brutus împotriva lui Antonius. La scurt timp după aceea, împăratul Augustus a înființat încă două biblioteci publice, și mulți dintre succesorii lui la conducerea Imperiului i-au urmat exemplul.[16] (În total, în secolul al IV-lea p.Ch., existau 28 de biblioteci publice în Roma.)

---

16. Cele două biblioteci ale lui Augustus erau cunoscute sub numele de Octaviana și Palatina. Prima, întemeiată în onoarea surorii sale (33 a.Ch.), era situată în Porticus Octaviae, și combina un loc minunat de promenadă de la etajul inferior cu sala de lectură și colecția de cărți de la cel superior. Cealaltă bibliotecă, atașată Templului lui Apollo de pe colina Palatin, pare să fi avut două secțiuni administrate separat, una greacă și una latină. Mai târziu, ambele biblioteci au fost distruse în urma incendiilor. Urmașii lui Augustus au păstrat tradiția întemeierii bibliotecilor: Tiberiu a construit Biblioteca Tiberiană în casa lui de pe Palatin (potrivit lui Suetoniu, el a fost cel care a intervenit pentru ca scrierile și portretele poeților săi favoriți să fie plasate în bibliotecile publice). Vespasian a fondat o bibliotecă în Templul Păcii ridicat după incendierea orașului în timpul domniei lui Nero. Domițian a restaurat bibliotecile după același incendiu, trimițând chiar după copii la Alexandria. Cea mai importantă bibliotecă a fost Biblioteca Ulpiană, creată de Ulpius Traianus – stabilită mai întâi în Forumul lui Traian, dar mai apoi transferată la Băile lui Diocletian. Vezi Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World*, Yale University Press, New Haven, 2002.

Construcțiile, care au fost distruse în întregime, urmau evident un același model general care avea să ne fie familiar. Exista o sală de lectură imensă, învecinată cu camere mai mici în care erau depozitate colecțiile așezate în rafturi numerotate. În formă dreptunghiulară sau de semicerc, luminată uneori printr-o deschidere circulară în acoperiș, această sală era decorată cu busturi sau statui în mărime naturală ale unor scriitori renumiți: Homer, Platon, Aristotel și Epicur printre alții. Ele reprezentau, la fel ca în zilele noastre, un gest onorific față de canonul de scriitori pe care fiecare persoană civilizată trebuie să-l cunoască. Însă, la Roma, aceste statui trebuie să fi avut și o altă semnificație, ele amintind de măștile strămoșilor pe care romanii le țineau prin tradiție în casele lor și pe care le purtau cu ocazia unor sărbători comemorative. Mai precis, ele erau indicii ale accesului la spiritele morților, simboluri ale spiritelor invocate de cititori cu ajutorul cărților.

Numeroase alte orașe[17] ale lumii antice au ajuns să se mândrească cu colecții publice obținute din veniturile rezultate în urma aplicării taxelor sau din donațiile oferite de bogătașii cu simț civic. Bibliotecile grecești avuseseră inițial puține dotări, însă, pe tot cuprinsul teritoriilor lor, romanii[18] au confecționat scaune confortabile și mese la care cititorii puteau să stea și să desfășoare încet papirusurile, cu mâna stângă rulând fiecare coloană după ce a fost citită. Marele arhitect Vitruvius – unul dintre scriitorii antici ale căror

17. Printre ele: Atena, Cipru, Como, Milano, Smirna, Patrae, Tibur – de unde se putea chiar împrumuta cărți. Însă inscripția descoperită în Agora din Atena, pe peretele Bibliotecii lui Pantainos (200 p.Ch.) ne spune că „Nici o carte nu va fi luată de aici deoarece am depus un legământ în acest sens. Este deschis de la șase dimineața până la prânz" (citat în Sider, *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, p. 43).

18. Clarence E. Boyd, *Public Libraries and Literary Culture in Ancient Rome*, University of Chicago Press, Chicago, 1915, pp. 23-34.

lucrări au fost recuperate de Poggio – susținea că bibliotecile trebuie să fie îndreptate cu fața spre est, pentru a se bucura de soarele de dimineață și a evita umiditatea care ar putea să afecteze cărțile. Săpăturile din Pompei și din împrejurimi au scos la iveală plăcile construite în onoarea donatorilor precum și statui, mese de scris, rafturi pentru depozitarea sulurilor de papirus, dulapuri numerotate destinate volumelor legate în pergament sau codexurilor care au început să se adauge treptat sulurilor, și chiar graffiti scrijelite pe perete. Asemănarea cu înfățișarea bibliotecilor publice din propria noastră societate nu este întâmplătoare: înțelegerea bibliotecilor ca un bun public și ideea noastră despre cum ar trebui să arate un asemenea loc derivă cu certitudine dintr-un model creat la Roma cu câteva mii de ani în urmă.

Pe tot cuprinsul uriașului teritoriu al lumii romane, pe malurile Ronului în Galia sau în apropierea crângului și Templului lui Daphne din provincia Siria, pe insula Cos, aproape de Rhodos, sau în Dyrrachium, aflat în ținuturile care aparțin azi Albaniei, casele bărbaților și femeilor cultivate aveau camere rezervate unei lecturi liniștite[19]. Sulurile de papirus erau numerotate și etichetate cu atenție (prin aplicarea unei plăcuțe exterioare, numită în limba greacă *sillybos*), după care erau așezate, unele peste altele, pe rafturi sau în coșuri de piele. Chiar și în sofisticatele băi termale, pe care romanii le adorau, sălile de lectură, decorate cu busturi ale scriitorilor greci și latini, erau proiectate cu atenție pentru a permite romanilor educați să combine grija pentru corp cu cea pentru minte. În secolul I p.Ch. existau semne clare ale emergenței a ceea ce numim astăzi „cultură literară“. În timpul jocurilor de la

---

19. *Cf.* Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits Of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge:, 1975.

Colosseum[20], istoricul Tacitus a avut o conversație despre literatură cu un străin care s-a dovedit că citise lucrările sale. Cultura nu se mai reducea la cercul restrâns al prietenilor și cunoștințelor; Tacitus a avut ocazia să-și întâlnească „publicul“ în forma unei persoane care-i cumpărase cărțile de la o tarabă din Forum sau le citise într-o bibliotecă. Această înclinație vădită pentru lectură, cu rădăcinile sale în viața de zi cu zi a elitei romane, pe parcursul mai multor generații, explică prezența unei biblioteci bine dotate într-un palat al plăcerii precum Vila Papirusurilor.

*

În anii ’80, arheologii moderni au reluat munca serioasă de cercetare la vila îngropată, în speranța că vor ajunge la o mai bună înțelegere a stilului de viață evocat de designul ei – care se regăsește atât de fidel în arhitectura Muzeului Getty din Malibu, California, unde se află acum câteva statui și alte comori găsite la Herculanum. Majoritatea capodoperelor din marmură și bronz – imagini ale zeilor și zeițelor, busturi portrete ale filozofilor, oratorilor, poeților și dramaturgilor; un tânăr atlet grațios; un mistreț sălbatec; un satir beat; un satir care doarme și un Pan din cale afară de obscen *in flagrante delicto* cu o capră – sunt acum la Muzeul Național din Napoli.

Reluarea muncii de explorare a avut parte de un start lent: solul vulcanic bogat care acoperea situl era folosit pentru cultivarea garoafelor, iar proprietarii au fost, pe bună dreptate, reticenți în a permite săpătorilor să le distrugă afacerea. După lungi negocieri, cercetătorilor li s-a dat voie să coboare în puțuri și să se apropie de vilă într-un fel de vehicul mic, asemănător unei gondole, care putea să alunece

20. Erich Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. Ralph Manheim, Princeton University Press, Princeton, 1965, p. 237.

în siguranță prin tunelele săpate printre ruine. În aceste condiții sinistre, ei au reușit să traseze configurația vilei mult mai exact decât fusese trasată înainte, schițând dimensiunile exacte ale atriumului, peristilurilor pătrate și dreptunghiulare și ale altor structuri și să localizeze componente precum o podea imensă de mozaic și o coloană dublă neobișnuită. Urmele lăsate de lăstari și frunze de viță-de-vie le-au permis să determine poziția exactă a grădinii unde, cu vreo două mii de ani în urmă, se adunau bogatul proprietar și prietenii lui cultivați.

Desigur, la o asemenea distanță în timp, este imposibil să știm cu exactitate despre ce discutau acești oameni în lungile după-amiezi însorite petrecute în grădina cu coloane de la Herculanum, însă, tot în anii '80, a ieșit la iveală un indiciu provocator. Oamenii de știință, de data aceasta la suprafața pământului, munceau din nou la papirusurile înnegrite care fuseseră descoperite de căutătorii de comori din secolul al XVIII-lea. Aceste suluri, care se întăriseră în timp căpătând aspectul unor bucăți compacte de pământ, rezistaseră încercărilor anterioare de a le deschide, și astfel stăteau de mai bine de două secole în Biblioteca Națională din Napoli. În 1987, folosind tehnici noi, Tommaso Starace a reușit să deschidă două papirusuri prost conservate. El a montat fragmentele lizibile din aceste cărți – care nu mai fuseseră citite de la erupția vulcanică petrecută în Antichitate – pe hârtie japoneză, le-a micro-fotografiat și a trecut apoi la descifrarea conținutului lor. Doi ani mai târziu, Knut Kleve, un distins papirolog norvegian (așa sunt numiți cei care sunt specializați în descifrarea papirusurilor) a făcut următorul anunț: „*De rerum natura* a fost redescoperită la Herculanum, la 235 de ani de la descoperirea papirusurilor."[21]

---

21. Knut Kleve, „Lucretius in Herculaneum," în *Cronache Ercolanesi* 19 (1989), p. 5.

La acea vreme, publicul larg a trecut cu ușurință peste acest anunț – mai exact, l-a ignorat în totalitate –, iar acest lucru era de înțeles, la fel cum cercetătorii interesați de cultura antică ar trebui iertați pentru că au dat o atenție foarte mică sau nulă noutăților îngropate în volumul 19 din masiva lucrare italiană *Cronicile orașului Herculanum*. Kleve și colegii săi descoperiseră doar șaisprezece fragmente minuscule – ceva mai mult decât cuvinte sau părți de cuvinte – care, în urma unei analize atente, s-au dovedit că provin din capitolele 1, 3, 4, și 5 ale poemului latin întins pe șase capitole. Piese solitare dintr-un mozaic enorm, fragmentele, în ele însele, nu aveau de fapt nici un sens. Însă aranjamentul lor sugerează că întreg poemul *De rerum natura* s-a aflat în bibliotecă, iar prezența lui la Vila Papirusurilor este tulburătoare.

Descoperirile de la Herculanum ne dau posibilitatea să ne facem o idee despre mediile sociale în care a circulat inițial poemul pe care Poggio l-a descoperit în biblioteca monahală. Printre cărțile de rugăciune, manualele confesionale și tomurile teologice adunate acolo, lucrarea lui Lucrețiu era o apariție ciudată, o relicvă ajunsă la mal de pe un vas naufragiat la mare depărtare. La Herculanum însă, făcea parte din peisaj. Conținutul sulurilor care au supraviețuit sugerează că întreaga colecție a vilei se concentrează exact asupra acelei școli de gândire pe care *De rerum natura* o reprezintă într-un mod remarcabil.

Cu toate că identitatea proprietarului vilei din timpul vieții lui Lucrețiu este necunoscută, cel mai probabil candidat este Lucius Calpurnius Piso. Acest politician puternic, care a ocupat pentru o vreme postul de guvernator al provinciei Macedonia, și care, printre altele, a fost socrul lui Iulius Cezar, era interesat de filozofia greacă. Cicero, unul dintre rivalii săi politici, l-a înfățișat cântând cântecele obscene și lenevind dezbrăcat „alături de grecii lui cherchelițі

și urât mirositori“[22]; însă, judecând după conținutul bibliotecii, este mult mai probabil ca oaspeții care-și petreceau după-amiezile la Herculanum să fi avut îndeletniciri mult mai rafinate.

Se știe că Piso îl cunoștea personal pe Philodemus. Într-o epigramă descoperită într-una dintre cărțile lui din biblioteca carbonizată, filozoful îl invită pe Piso la modesta sa reședință pentru a celebra împreună o „A Douăzecea“ – sărbătoare lunară dedicată lui Epicur, născut în a douăzecea zi a lunii grecești Gamelion: „Mâine, prietene Piso, tovarășul tău de petrecere te va duce la modesta lui locuință, / la orele trei ale amiezii, /și te va ospăta cu ocazia participării tale anuale la A Douăzecea. Dacă nu vei avea parte de ugere / și vinul Bromian tras la sticle în Chios, / vei întâlni totuși tovarăși de nădejde, vei auzi totuși lucruri mult mai dulci /decât pământul feacilor. / Iar dacă îți vei întoarce vreodată privirea către noi, în loc de o A Douăzecea modestă / vom avea parte de una mai bogată.“[23]

Versurile finale se transformă treptat într-un apel la bani sau, probabil, exprimă speranța că Philodemus va fi el însuși invitat la o după-amiază cu conversație filozofică și vinuri scumpe, la impunătoarea vilă a lui Piso. Tolăniți pe canapele, la umbra boltei de viță-de-vie și a baldachinelor de mătase, femeile și bărbații care au avut privilegiul de a fi oaspeții lui Piso – pentru că este foarte probabil ca la această conversație să fi participat și câteva femei – aveau multe îngrijorări. Roma fusese afectată de ani de zile de agitații politice și sociale, care au culminat cu câteva războaie

---

22. *In Pisonem* („Impotriva lui Piso“), în Cicero, *Orations*, trad. N.H. Watts, Loeb Classical Library, vol. 252, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931, p. 167 („in suorum Graecorum foetore atque vino“).

23. *The Epigrams of Philodemos*, ed. și trad. David Sider, Oxford University Press, New York, 1997, p. 152.

civile sângeroase, și, cu toate că violența fusese domolită, amenințările la adresa păcii și stabilității continuau să planeze. Generalii ambițioși trăgeau sforile în permanență pentru a ajunge în funcții înalte; trupele nemulțumite trebuiau plătite cu bani și pământ; provinciile erau agitate, iar zvonurile referitoare la existența unor probleme în Egipt făcuseră deja ca prețurile la grâu să crească vertiginos.

Răsfățați de sclavi, la adăpostul oferit de vila confortabilă și elegantă, proprietarul și oaspeții săi beneficiau însă de extravaganța temporară de a privi toate aceste amenințări oarecum de la distanță, cel puțin de la o distanță suficientă pentru a le permite să-și urmeze conversațiile civilizate. Privind alene spre muntele Vezuviu aflat la mică depărtare[24], se poate să fi simțit o oarecare îngrijorare gândindu-se la viitor, însă ei reprezentau elita, trăind în centrul celei mai mari puteri a lumii, iar unul dintre cele mai apreciate privilegii ale lor era cultivarea spiritului.

Romanii din republica târzie au fost foarte perseverenți în privința acestui privilegiu, de care se agățau în circumstanțe care pe alții i-ar fi făcut să tremure de frică și să fugă să se adăpostească. În cazul lor, acesta părea că funcționează ca un semn că lumea lor era încă intactă sau, cel puțin, că se aflau la adăpost în lumea lor interioară. La fel ca bărbatul care, auzind din stradă sunetul îndepărtat al sirenei, se așază la pian pentru a interpreta o sonată de Beethoven, bărbații și femeile din grădină își afirmau siguranța lor urbană cufundându-se în dialoguri speculative.

În anii care au condus la asasinarea lui Iulius Cezar, speculația filozofică n-a fost în nici un caz singura modalitate de a răspunde la stresul social. Cultele religioase, care își aveau originea în locuri atât de îndepărtate precum

---

24. Deși avusese loc recent un cutremur puternic, ultima erupție majoră se petrecuse în jurul anului 1200 a.Ch., astfel că sursa îngrijorării, dacă exista vreuna, nu era vulcanul.

Persia, Siria, și Palestina, au început să-și croiască drum către capitală, unde au stârnit temeri îngrozitoare și așteptări pe măsură, în special în rândurile plebei. O mică parte a elitei – cei care erau mai nesiguri sau pur și simplu curioși – se pare că ar fi dat ascultare profețiilor venite de la Răsărit, lăsând să se vadă altceva decât dispreț la auzul istoriei despre un salvator cu o origine obscură, care avea să ajungă foarte jos și să sufere teribil, dar care în cele din urmă va triumfa. Însă cei mai mulți ar fi privit asemenea povești ca pe niște fantezii inflamate ale unei secte de evrei încăpățânați.

Cei care aveau o dispoziție pioasă ar fi mers mult mai degrabă să se roage, în temple și capele, zeilor care au înzestrat acest peisaj fertil. Era, în orice caz, o lume în care natura părea saturată de prezența divinității, pe culmile munților și la izvoare, la gurile termale care scuipau fum dintr-un tărâm misterios de sub pământ, în crângurile cu copaci de ale căror ramuri credincioșii atârnau cârpe colorate. Însă, cu toate că vila din Herculanum se afla în imediata vecinătate a acestei vieți religioase intense, este foarte puțin probabil ca mulți dintre cei cu gusturile intelectuale sofisticate, reflectate de conținutul bibliotecii, să se fi alăturat procesiunilor cucernicilor. Judecând după textele descifrate de pe sulurile de papirus carbonizate, locuitorii vilei par să fi fost interesați nu de ritual, ci de conversația despre sensul vieții.

Vechii greci și romani nu împărtășeau imaginea idilică pe care o avem noi despre geniile solitare care se retrag departe de ochii lumii pentru a medita la problemele cele mai complicate. Asemenea scene – Descartes, în locul său de refugiu secret, punând totul sub semnul întrebării, sau excomunicatul Spinoza meditând în liniște, în vreme ce șlefuia lentile – au devenit în cele din urmă imaginile noastre emblematice despre viața mentală. Însă această viziune asupra

exercițiului intelectual adecvat are la bază o transformare profundă a noțiunii de autoritate culturală, inițiată odată cu primii pustnici creștini care s-au distanțat în mod deliberat de tot ceea ce păgânii țineau la mare preț: Sfântul Anton (250-356) în deșert sau Sfântul Simeon Stâlpnicul (390-459) cocoțat pe coloana sa. De fapt, așa cum au arătat cercetătorii moderni, asemenea personaje aveau, în mod caracteristic, cohorte de adepți și, cu toate că trăiau izolați, adeseori au jucat un rol important în viața marilor comunități. Însă imaginea culturală dominantă pe care au creat-o – sau care s-a creat în jurul lor – a fost aceea a unei izolări radicale.

Nu este cazul grecilor și romanilor. Deoarece activitatea de creație intelectuală presupune liniște și concentrare, poeții și filozofii lor trebuie să se fi izolat periodic de zgomotul și activitatea lumii pentru a-și duce la îndeplinire proiectele. Însă profilul pe care l-au conturat era unul social. Poeții se imaginau ca niște păstori cântând altor păstori; filozofii se vedeau angajați în conversații lungi care se întindeau adeseori pe durata câtorva zile. Izolarea față de diversiunile lumii de zi cu zi nu era privită ca o retragere într-o chilie solitară, ci ca un schimb liniștit de cuvinte între prieteni, în ambianța unei grădini.

Oamenii, scria Aristotel, sunt animale sociale: pentru a-și împlini natura umană, individul trebuie să fie implicat într-o activitate colectivă. Iar activitatea preferată a romanilor cultivați, ca și a grecilor de dinaintea lor, era discursul. La începutul unei lucrări filozofice, Cicero remarca diversitatea de opinii în privința problemelor religioase fundamentale. „Acest lucru m-a impresionat adeseori – scria el –, dar cu deosebire într-o ocazie în care zeii nemuritori au făcut obiectul unei discuții foarte sistematice și serioase, desfășurate în casa prietenului meu, Gaius Cotta. Era Festivalul Latin și eu venisem la invitația expresă a lui Cotta.

L-am găsit într-un foișor, angajat într-o dezbatere cu Gaius Velleius, un membru al Senatului, considerat de epicurieni drept principalul lor adept roman de la acea vreme. Cu ei era Quintus Lucilius Balbus, care studiase stoicismul cu atâta abnegație, încât putea fi plasat alături de exponenții greci de marcă ai acestui sistem.“[25]

Cicero nu vrea să ne prezinte gândurile lui sub forma unui tratat compus după o reflecție solitară; el vrea să ni le facă cunoscute sub forma unui schimb de opinii între persoane egale din punct de vedere social și intelectual, a unei conversații în care el însuși joacă un rol minor și în care nu va fi nici un învingător clar.

Sfârșitul acestui dialog – o lucrare lungă care acoperea câteva suluri de papirus destul de mari – este, în mod caracteristic, neconcludent: „În acest punct, conversația a luat sfârșit și ne-am despărțit, Velleius gândindu-se că, dintre toate, discursul lui Cotta se apropie mai mult de adevăr, în vreme ce eu am simțit că cel al lui Balbus aproximează mai bine o reprezentare a acestuia.“[26] Caracterul neconcludent nu este semnul unei modestii intelectuale – Cicero nu era un om modest –, ci o strategie de cultivare a unei atitudini deschise, civilizate, între prieteni. Schimbul de opinii însuși, și nu concluziile sale finale, poartă o bună parte a înțelesului. Discuția în sine este cea care contează cel mai mult, faptul că putem să judecăm împreună cu ușurință, cu un amestec de umor și seriozitate, fără a coborî niciodată la nivelul bârfei sau al calomniei, și lăsând întotdeauna loc punctelor de vedere alternative. „Cine se angajează într-o discuție – scria Cicero – nu trebuie să-i împiedice pe alții să participe la ea, ca și cum ar căpăta un monopol pri-

25. Cicero, *De natura deorum* (*Despre natura zeilor*), trad. H. Rackham, Loeb Classical Library, 268, Harvard University Press, Cambridge MA, 1933, 1.6, pp. 17-19.

26. *Id.*, p. 383.

vat; la fel ca și cu alte lucruri, într-o conversație generală este drept ca fiecare să aibă partea sa."[27]

Dialogurile pe care Cicero și alții le-au scris, nu sunt transcrieri ale unor discuții reale, deși personajele din ele erau reale. Ele reprezintă mai degrabă versiunile idealizate ale unor conversații care s-au desfășurat, fără îndoială, în locuri precum vila din Herculanum. Discuțiile de aici, judecând după tematica cărților carbonizate găsite în biblioteca îngropată, se refereau la muzică, pictură, poezie, arta oratoriei și la alte subiecte care nu încetau să capteze interesul grecilor și romanilor cultivați. Probabil că se abordau totodată chestiuni mult mai complicate, de natură științifică, etică și filozofică: care este cauza tunetului, a seismelor sau a eclipselor – sunt acestea semnale trimise de zei, așa cum susțin unii, sau își au originea în natură? Cum putem să înțelegem lumea în care trăim? Care sunt scopurile pe care trebuie să le urmărim în viață? Merită să-ți dedici viața luptei pentru putere? Cum definim binele și răul? Ce se întâmplă cu noi când murim?

Faptul că puternicul proprietar al vilei și prietenii săi dezbăteau cu plăcere asemenea probleme și erau gata oricând să-și dedice perioade importante din viețile lor, de altfel foarte ocupate, scoaterii la iveală a unor posibile răspunsuri oglindește concepția lor despre modul de trai corespunzător unor oameni cu educația și statutul lor social. Și, totodată, reflectă un lucru extraordinar despre lumea lor mentală sau spirituală, și care este menționat de către romancierul francez Gustave Flaubert într-una dintre scrisorile lui: „Exact când zeii încetaseră să existe, și Isus nu venise încă, a existat un moment unic în istorie, între Cicero și Marc Aureliu, când omul a rămas singur cu el însuși."

---

27. Cicero, *De Oficiis* (*Despre îndatoriri*), trad. Walter Miller, Loeb Classical Library, 30, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1913, 1. 37, p. 137.

Desigur, afirmația poate fi pusă sub semnul îndoielii. Pentru mulți romani cel puțin, zeii nu încetaseră de fapt să existe – chiar și epicurienii, considerați uneori atei, credeau că zeii există, însă la o distanță considerabilă de treburile oamenilor – iar „momentul unic" pe care-l indică Flaubert, de la Cicero (106-43 a.Ch.) la Marc Aureliu (121-180 p.Ch.), poate să fi fost mai lung sau mai scurt decât sugerează el. Însă percepția fundamentală este avansată în mod elocvent de dialogurile lui Cicero și de lucrările descoperite în biblioteca de la Herculanum. Desigur, la o bună parte dintre primii cititori ai scrierilor menționate nu se regăsea acel repertoriu fix de credințe și practici promulgat de așa-zisa voință divină. Erau bărbați și femei ale căror vieți erau neobișnuit de libere în raport cu dictatele zeilor (sau ale preoților lor). Rămânând singuri cu ei înșiși, după cum se exprima Flaubert, s-au trezit în situația inedită de a alege între viziuni extrem de divergente asupra naturii lucrurilor și strategii existențiale rivale.

Fragmentele carbonizate din bibliotecă ne oferă o idee despre opțiunile rezidenților vilei, despre autorii pe care voiau să-i citească, despre subiectele posibile ale conversațiilor lor și despre persoanele pe care le-ar fi putut invita să ia parte la ele. Iar în această privință, minusculele fragmente ale papirologului norvegian sunt foarte grăitoare. Lucrețiu era contemporan cu Philodemus și, lucru mai important, cu patronul acestuia, care, în după-amiezile în care-și invita prietenii să-l însoțească pe povârnișurile verzi ale vulcanului, ar fi putut să le împărtășească pasaje din *Despre natura lucrurilor*. Într-adevăr, patronul avut cu înclinații filozofice putea să-și dorească să-l întâlnească pe autor în persoană. N-ar fi fost mare lucru să trimită câțiva sclavi și o lectică, care să-l aducă pe Lucrețiu la Herculanum pentru a se alătura oaspeților săi. Și există o oarecare șansă ca, așezat comod pe o canapea, Lucrețiu însuși să fi citit

cu voce tare din manuscrisul ale cărui fragmente au supraviețuit.

Dacă acesta a luat parte la discuțiile de la vilă, este destul de clar ce ar fi avut de spus. Concluziile sale n-ar fi fost ambigue sau ușor sceptice – în maniera lui Cicero. Răspunsurile la toate întrebările lor, ar fi susținut el cu pasiune, se găseau în opera unui om ale cărui bust și scrieri împodobeau biblioteca vilei, filozoful Epicur.

Numai Epicur, scria Lucrețiu, ar fi putut să vindece condiția nefericită a omului care, plictisit de moarte acasă, se năpustește înnebunit la vila sa de la țară numai ca să descopere că și acolo starea lui de spirit este la fel de decăzută. Într-adevăr, în opinia lui Lucrețiu, Epicur, care murise cu mai bine de două secole în urmă, era nici mai mult, nici mai puțin decât un salvator. Atunci când „omul, în viața-i, zăcea la pământ [...], sub povara superstiției[28] – scria Lucrețiu –, apare un om din cale afară de curajos pentru a deveni întâiul [ce] i-a stat împotrivă“[29] (I.62 și urm.). Acest erou – aflat într-un contrast izbitor cu cultura romană, care, în mod tradițional, se mândrește cu duritatea, pragmatismul, și virtutea sa militară – a fost un grec care a triumfat nu prin forța brațelor, ci prin puterea intelectului.

*

Despre natura lucrurilor este lucrarea unui discipol care transmite idei concepute cu secole în urmă. Epicur, Mesia filozofic al lui Lucrețiu, s-a născut către sfârșitul anului 324 î.Ch. pe insula egeeană Samos, unde tatăl său, un învățător

28. Așa cum voi discuta în continuare, cuvântul tradus aici ca „superstiție“ este în latină *religio*, adică, „religie“ [în traducerea românească a lui Lucrețiu, figurează chiar cuvântul „religie“ – *n.t.*].

29. Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, 2 vol., Loeb Classical Library, 184-185, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1925, 2:531-533.

atenian sărac, fusese trimis în calitate de colonizator. Mulți filozofi greci, printre care Platon și Aristotel, proveneau din familii bogate și se mândreau cu descendența lor superioară. Fără îndoială, Epicur nu putea să avanseze pretenții de acest tip. Inamicii lui filozofici, fălindu-se cu superioritatea lor socială, făceau mult caz de originea lui modestă. L-a ajutat pe tatăl său la școală pentru o leafă mizerabilă, spuneau ei în batjocură, și obișnuia să meargă cu mama sa pe la colibe pentru a rosti descântece. Unul dintre frații lui, mai spuneau ei, era codoș și trăia cu o prostituată. Nu era un filozof cu care persoanele respectabile s-ar fi putut asocia.

Faptul că Lucrețiu și mulți alții au făcut mai mult decât să se asocieze pur și simplu cu Epicur – că l-au venerat ca pe un zeu pentru înțelepciunea și curajul său – nu a depins de eticheta lui socială, ci de ceea ce ei considerau a fi puterea salvatoare a viziunii lui. Esența acesteia poate fi redusă la o singură idee incandescentă: tot ce a existat cândva și tot ce va exista vreodată este alcătuit din componente indestructibile, ireductibile ca mărime și inimaginabil de numeroase. Grecii aveau un cuvânt pentru aceste componente invizibile care, în opinia lor, nu puteau fi divizate: atomii.

Noțiunea de atom, care a apărut în secolul al V-lea a.Ch., la Leucip din Abdera și la strălucitul său elev Democrit, nu era decât o pură speculație: nu exista nici o cale de a obține vreo dovadă empirică și lucrurile aveau să rămână așa pentru mai bine de două mii de ani. Alți filozofi veneau cu teorii rivale: materia primordială a universului, susțineau ei, este focul, apa, aerul, pământul sau vreo combinație a acestor elemente. Alții sugerau că, dacă am putea percepe cea mai mică particulă a unui om, am descoperi un omuleț infinitezimal; la fel și în cazul unui cal, al unei picături de apă, sau al unui fir de iarbă. Iar alții considerau că ordinea complexă din Univers este dovada unei minți sau a unui spirit invizibil, care a aranjat cu grijă piesele, potrivit unui

plan preconceput. Teoria lui Democrit despre un număr infinit de atomi, care nu au alte calități în afară de mărime, formă și greutate – prin urmare, particule care nu sunt versiuni în miniatură a ceea ce vedem, ci mai degrabă formează ceea ce vedem prin combinarea lor într-o varietate inepuizabilă de forme – a fost o soluție fantastic de îndrăzneață la o problemă care angajase marile intelecte ale lumii sale.

A fost nevoie de mai multe generații pentru a analiza implicațiile acestei soluții. (Fără îndoială că nu le-am parcurs încă pe toate.) Epicur și-a început strădaniile în această direcție la vârsta de doisprezece ani când, spre dezamăgirea lui, profesorii n-au putut să-i explice noțiunea de haos. Ideea veche a atomilor, avansată de Democrit, i s-a părut cel mai promițător indiciu, pe care s-a apucat să-l urmărească indiferent către ce l-ar fi condus. La 32 de ani era pregătit să întemeieze o școală. Într-o grădină din Atena, Epicur a alcătuit o întreagă descriere a Universului și o filozofie a vieții omenești.

Aflați într-o mișcare constantă, atomii intră în coliziune unii cu alții, gândea Epicur, și, în anumite circumstanțe, formează corpuri din ce în ce mai mari. Cele mai mari corpuri care pot fi observate – Soarele și Luna – sunt făcute tot din atomi, la fel ca ființele omenești, musculițele și grăunțele de nisip. Nu există super-categorii ale materiei și nici o ierarhie a elementelor. Corpurile cerești nu sunt creaturi divine care ne stabilesc destinul și nici nu se mișcă prin vid sub îndrumarea zeilor: ele sunt pur și simplu o parte a ordinii naturale, structuri enorme alcătuite din atomi, supuse acelorași principii ale creației și distrugerii care guvernează tot ce există. Și chiar dacă ordinea naturală este inimaginabil de vastă și complexă, avem posibilitatea să înțelegem câte ceva despre elementele constitutive fundamentale și legile sale universale. Într-adevăr, o asemenea înțelegere reprezintă una dintre cele mai profunde plăceri ale vieții omenești.

Și probabil că această plăcere este cheia înțelegerii impactului puternic pe care l-a avut filozofia lui Epicur[30]; era ca și cum el ar fi dezvăluit adepților săi o sursă inepuizabilă de satisfacție, ascunsă în interiorul atomilor lui Democrit. În ce ne privește, acest impact este destul de greu de înțeles. Și asta deoarece, pe de o parte, plăcerea pare să fie prea intelectuală pentru a acapara mai mult de un număr infim de specialiști, iar, pe de altă parte, noi am ajuns să asociem atomii mai degrabă cu teama decât cu satisfacția. Însă, cu toate că filozofia antică nu era nici pe departe o mișcare de masă, Epicur a făcut ceva mai mult decât să ofere caviar câtorva teoreticieni ai fizicii particulelor. Într-adevăr, ocolind limbajul ermetic, specializat, al unui cerc exclusivist de adepți, el a militat pentru folosirea limbajului obișnuit, pentru ca orice discurs să vizeze cea mai largă audiență posibilă, și chiar pentru prozelitism. Iar revelația pe care el o oferă nu necesită o cercetare științifică susținută. Nu e nevoie să cunoaștem în detaliu legile actuale ale universului fizic; nu trebuie decât să acceptăm că există o explicație naturală ascunsă pentru tot ce ne alarmează sau scapă înțelegerii noastre. În mod inevitabil, această explicație ne duce înapoi la atomi. Dacă poți să te concentrezi și să repeți în sinea ta cel mai simplu fapt al existenței – atomi și vid și nimic altceva, atomi și vid și nimic altceva,

30. *Epilogismos*-ul lui Epicur era un termen folosit frecvent pentru a indica „judecata întemeiată pe date empirice", însă, potrivit lui Michael Schofield, el ar trimite la „procedurile noastre zilnice de calculare și evaluare" – Schofield, în *Rationality in Greek Thought*, ed. Michael Frede și Gisele Striker, Clarendon Press, Oxford, 1966. El sugerează că aceste proceduri se leagă de un pasaj faimos al lui Epicur, despre timp: „Nu trebuie să adoptăm expresii speciale pentru el, presupunând că aceasta va fi o înbunătățire; trebuie să le folosim doar pe cele existente" (p. 222). Gândirea la care Epicur îi îndeamnă pe adepții săi era „o activitate perfect obișnuită, la îndemâna tuturor, și nu o abilitate intelectuală specială rezervată, de pildă, matematicienilor și dialecticienilor" (p. 235).

atomi și vid și nimic altceva – viața ta se va schimba. Nu te vei mai teme de mânia lui Jupiter, ori de câte ori vei auzi un bubuit de tunet, și nu te vei mai gândi că cineva l-a supărat pe Apollo, ori de câte ori are loc o epidemie de gripă. Și te vei elibera de o suferință îngrozitoare – pe care Hamlet, cu multe secole după Epicur, o descria drept „teama a ceva de după moarte, / Tărâmul neaflat de unde nimeni / Nu se întoarce“*

Pe majoritatea oamenilor moderni, suferința – teama de o pedeapsă cumplită care ne-ar aștepta dincolo de mormânt – nu-i mai impresionează foarte mult; evident, nu același lucru se poate spune și despre populația antică din Atena lui Epicur sau din Roma lui Lucrețiu, și nici despre lumea creștină în care trăia Poggio. Acesta din urmă văzuse, cu siguranță, imaginile unor asemenea orori cioplite frumos pe timpan, deasupra ușii de la intrarea bisericilor, sau pictate pe pereții lor interiori. Iar acele orori erau, la rândul lor, modelate după relatările despre viața de apoi, făcute de imaginația păgână. Ca să fim mai preciși, în oricare dintre aceste perioade, nu toată lumea, păgână sau creștină, credea în asemenea relatări. Nu ești îngrozit, întreabă unul dintre personajele dialogului lui Cicero, de lumea subpământeană, cu câinele ei oribil cu trei capete, cu râul său negru, cu pedepsele sale înfiorătoare? „Mă crezi atât de nebun încât să cred în asemenea povești?“[31], răspunde tovarășul său. Frica de moarte nu are nici o legătură cu soarta lui Sisif sau a lui Tantal: „Unde e bătătia atât de slabă la minte încât să se sperie“ de asemenea istorii? Ea are legătură cu teama de suferință și cu spaima provocată de ideea

---

* W. Shakespeare, *Hamlet*, III, 1, trad. rom. Leon D. Levițki și Dan Duțescu, în W. Shakespeare, *Opere 5*, Univers, București, 1986, p. 372. (*N.t.*)

31. Cicero, *Tusculanae disputationes* (*Disputele Tusculane*), trad. J.E. King, Loeb Classical Library, 141, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1927, 1.6.10.

dispariției, și e greu de înțeles, scria Cicero, de ce epicurienii cred că ei oferă vreun paliativ.[32] Faptul că ni se spune că vom dispărea total și definitiv, suflet și corp deopotrivă, cu greu poate fi considerat o consolare serioasă.

În replică, adepții lui Epicur relatau ultimele zile ale maestrului care, aflat pe patul de moarte, în culmea durerilor provocate de o obstrucție a vezicii, a ajuns totuși la o stare de calm spiritual rememorând plăcerile pe care le cunoscuse de-a lungul vieții lui. Nu e limpede dacă acest model era însă ușor de imitat – „Aș vrea să-l văd pe-acel cu mâna-n jar / Gândind la-n veci gerosul Caucaz?“*, cum întreba unul dintre personajele lui Shakespeare –, dar nici dacă într-o lume fără Demerol sau morfină, vreuna dintre alternativele existente ar fi avut mai mult succes în lupta cu chinurile morții. Filozoful grec nu oferea ajutor celor aflați pe patul de moarte, ci doar celor în viață. El credea că, odată ce te-ai eliberat de superstiție, ești liber să urmezi plăcerea.

Dușmanii lui Epicur s-au folosit de preponderența pe care acesta o acorda plăcerii pentru a inventa istorii malițioase despre desfrâul lui, istorii care erau amplificate de faptul, neobișnuit la vremea aceea, că acesta acceptase printre adepții săi atât femei, cât și bărbați. „Vomita de două ori pe zi din cauza lăcomiei“[33], spunea una dintre aceste istorii, și a cheltuit o avere pe ospețele sale. În realitate,

---

32. *Id.*, 1.21.48-89.

* W. Shakespeare, *Richard II*, I, 3, trad. rom. Mihnea Gheorghiu, în W. Shakespeare, *Opere II*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955, p. 33. (*N.t.*)

33. Acuzația a fost adusă de „Timocrates, fratele lui Metrodorus, care a fost discipolul lui [al lui Epicur], iar după aceea a părăsit școala,“ în Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. R.D. Hicks, 2 vol., Loeb Classical Library, 185, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1925, 2:535 [Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. rom. C.I. Balmuș, Editura Academiei, București, 1963, p. 464 – *n.t.*].

filozoful pare să fi trăit o viață remarcabil de simplă și frugală. „Trimite-mi o ulcică cu brânză – îi scria el unuia dintre prietenii săi – ca să trăiesc luxos când îmi vine gust." Cam atât despre pretinsa lui abundență culinară. El i-a sfătuit pe discipolii săi să dea dovadă de aceeași frugalitate. Mottoul inscripționat pe poarta grădinii lui Epicur, îi îndemna pe străini să mai zăbovească deoarece „aici, bunul nostru cel mai de preț este plăcerea"[34]. Însă, potrivit filozofului Seneca, care citează aceste cuvinte într-o faimoasă scrisoare, de care Poggio și prietenii săi aveau știință și o admirau, trecătorului care intra i s-ar fi servit o masă simplă cu fiertură de orz și apă. „Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții – scria Epicur într-una dintre scrisorile sale care s-au păstrat – nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale."[35] Eforturile frenetice de satisfacere a anumitor înclinații – „succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii... dragostea senzuală... desfătarea cu un pește sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelșugate" – nu pot să ducă la acel calm al minții care este cheia unei plăceri durabile.

„Oamenii suferă cele mai mari rele de dragul celor mai străine dorințe – scria discipolul său Philodemus, într-una dintre cărțile găsite în biblioteca de la Herculanum – și neglijează cele mai necesare înclinații ca și când acestea ar fi cele mai străine naturii umane."[36] Care sunt aceste înclinații necesare care duc la plăcere? Este imposibil să ai o

34. Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, trad. Richard Grummere, 3 vol., Cambridge University Press, Cambridge MA, 1917, 1:46 [Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. rom. George Guțu, Editura Științifică, București, 1967, p. 56 – *n.t.*].

35. Scrisoare către Menoiceus, în Laertius, *Lives*, 2:657 [trad. rom. cit., p. 465 – *n.t.*].

36. Philodemus, *On Choices and Avoidances*, trad. Giovanni Indelli și Voula Tsouna-McKirahan, La Scuola di Epicuro, 15 (Napoli: Bibliopolis, 1995), pp. 104-106.

viață plăcută, scria mai departe Philodemus, „dacă nu trăiești prudent și în spiritul onoarei și al dreptății și, de asemenea, dând dovadă de curaj, moderație și mărinimie, înconjurându-te de prieteni și preocupându-te să faci bine".

Aceasta este vocea unui adept autentic al lui Epicur, o voce recuperată în timpurile moderne de pe un sul de papirus înnegrit de vulcan. Însă cu greu se poate spune că aceasta este vocea pe care s-ar aștepta s-o audă vreodată cineva familiarizat cu termenul „epicurianism." Într-una din comediile sale satirice memorabile, Ben Jonson, contemporanul lui Shakespeare, descrie perfect spiritul în care filozofia lui Epicur a fost înțeleasă de publicul larg secole de-a rândul. „Toate paturile mele vreau să aibă saltele moi și cât mai multe unele peste altele – declară personajul lui Jonson. Pe jos e mult prea tare."[37]

Friptura să-mi fie adusă în scoici indiene,
În vase din agat, turnate în aur și bătute
Cu smaralde, safire, hiacinturi, și rubine...
Pajul meu va mânca fazani, somoni marinați,
Ciovlici, sitari de mal, nouă-ochi. Eu însumi voi porunci
Mustăți de mreană servită în loc de salată;
Ciuperci trase-n ulei; și sfârcuri umflate și unsuroase
De scroafă grasă, gestantă și proaspăt tăiată,
Drese cu un sos minunat și usturător;
Drept care-i voi spune bucătarului meu, „Ia de-aici niște galbeni
Și du-te să te faci cavaler".

Jonson l-a numit pe acest nebun amator de plăceri, Sir Epicur Mamon.

---

37. Ben Jonson, *The Alchemist*, ed. Alvin B. Kernan, 2 vol., Yale University Press, New Haven, 1974, II.ii.41-42; 72-87. Jonson continuă o tradiție a reprezentării lui Epicur ca sfântul patron al hanurilor și bordelurilor. Această tradiție îl include și pe ghiftuitul Franklin care este descris în *Povestirile din Canterbury* drept „odrasla lui Epicur".

Teza filozofică potrivit căreia scopul ultim al vieții este plăcerea – chiar dacă plăcerea era definită în cei mai moderați și mai responsabili termeni – a fost considerată scandaloasă atât de păgâni, cât și de adversarii lor, evreii și, mai târziu, creștinii. Plăcerea ca bine suprem? Cum rămâne cu venerarea zeilor și a strămoșilor? Slujirea familiei, a cetății și a statului? Respectarea cu scrupulozitate a legilor și a poruncilor divine? Cultivarea virtuții sau contemplarea divinității? Aceste cerințe rivale presupuneau, în mod inevitabil, forme ascetice ale dăruirii de sine, ale jertfirii de sine, și chiar ale aversiunii față de sine. Nici una dintre ele nu era compatibilă cu cultivarea plăcerii drept bine suprem. La două mii de ani după Epicur, caracterul scandalos era încă resimțit ca suficient de intens pentru a genera energia maniacă din parodii precum cea a lui Jonson.

Dincolo de asemenea parodieri, putem descifra teama că maximizarea plăcerii și evitarea durerii sunt, de fapt, scopuri atrăgătoare care ar putea, cu adevărat, să slujească drept principii organizatorice raționale ale vieții omenești. Dacă ar reuși să funcționeze în acest fel, un întreg set de principii alternative consacrate – sacrificiul, ambiția, statutul social, disciplina, pietatea – ar fi supuse unei provocări, împreună cu instituțiile cărora le-au servit. Împingerea aspirației epicuriene în direcția unui desfrâu grotesc – descris ca o înclinație obsesivă pentru sex, putere, bani, sau chiar (așa cum apare la Jonson) mâncăruri extravagante, neînchipuit de scumpe – a ajutat la respingerea unei asemenea provocări.

În grădina sa izolată din Atena, adevăratul Epicur, a cărui cină era compusă din brânză, pâine și apă, ducea o viață liniștită. Într-adevăr, una dintre acuzațiile mai legitime care i se aduceau făcea aluzie la viața lui *prea* liniștită: el își sfătuia adepții să se implice cât mai puțin în treburile cetății. „Unii oameni au căutat să ajungă vestiți și cu vază – scria el –, socotind că astfel vor obține securitate din partea

oamenilor.“[38] Dacă siguranța vine, într-adevăr, odată cu faima, atunci cel care a căutat-o a obținut astfel un „bine natural“. Dar dacă faima nu aduce de fapt decât o nesiguranță și mai mare, cum se întâmplă în majoritatea cazurilor, atunci un asemenea scop nu merită să fie urmărit. Din această perspectivă, au observat criticii lui Epicur, e dificil să justificăm cele mai multe dintre eforturile neobosite și riscurile asumate care se află la baza măreției unei cetăți.

O asemenea critică a neimplicării epicuriene, ar fi putut foarte bine să se facă auzită în grădina înecată în soare, de la Herculanum: la urma urmei, printre oaspeții de la Vila Papirusurilor se aflau probabil și cei care căutau faimă în centrul celei mai mari cetăți din lumea occidentală. Dar poate că socrul lui Iulius Cezar – dacă Piso era într-adevăr proprietarul vilei – și câțiva dintre prietenii săi au fost atrași de această școală filozofică tocmai pentru că oferea o alternativă la eforturile lor epuizante. Dușmanii Romei cădeau striviți de puterea legiunilor sale, însă nu era nevoie de înclinații profetice pentru a percepe semnele de rău augur pentru viitorul republicii. Și chiar și acelora care se aflau în deplină siguranță le era greu să contrazică unul dintre cele mai renumite aforisme ale lui Epicur: „Putem ajunge să fim în siguranță față de alte lucruri, dar, când vine vorba de moarte, noi, oamenii, trăim cu toții într-o cetate fără ziduri înconjurătoare.“[39] Ideea esențială, așa cum se exprima Lucrețiu, discipolul lui Epicur, în versuri de o frumusețe neasemuită, este să abandonăm încercarea epuizantă și sortită eșecului de a ridica ziduri din ce în ce mai înalte și să ne îndreptăm, în schimb, atenția către cultivarea plăcerii.

---

38. Aforismul nr. 7 în Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. R.D. Hicks, 2 vol., Loeb Classical Library, 185, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1925; ed. rev. 1931, 1:665 [trad. rom. cit., p. 502 – *n.t.*].

39. Maximele Vaticane 31, în A.A. Long și N.D. Sedley, *The Hellenisitic Philosophers*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge MA, 1987, 1:150.

IV. Dinții Timpului

În afară de fragmentele de papirus carbonizate descoperite la Herculanum, n-a mai supraviețuit nici un alt manuscris contemporan din Grecia sau Roma antică. Tot ce a ajuns până la noi sunt copii executate cel mai adesea la mare distanță de timpul, locul și cultura originalelor. Iar aceste copii reprezintă numai o mică parte din lucrări, inclusiv în cazul celor mai renumiți scriitori ai Antichității. Din cele 80 sau 90 de piese ale lui Eschil și aproximativ 120 ale lui Sofocle, au supraviețuit numai șapte din fiecare; în ce-i privește pe Euripide și Aristofan, lucrurile stau ceva mai bine: 18 din cele 92 ale primului și 11 din cele 43 ale celui urmă au răzbătut până la noi.

Acestea sunt marile povești de succes. În principiu, întreaga creație a multor altor autori antici, faimoși la vremea lor, a dispărut fără urmă. Savanții, istoricii, matematicienii, filozofii și politicienii au lăsat posterității unele dintre realizările lor – inventarea trigonometriei, de exemplu, sau calcularea poziției prin raportarea la latitudine sau longitudine, sau analiza rațională a puterii politice –, însă cărțile lor nu mai există. Neobositul învățat Didymus din Alexandria[1] și-a câștigat porecla de Fund de Bronz (literal,

1. *Cf.* Moritz W. Schmidt, *De Didymo Chalcentero* (A. Ludwig, Oels, 1851), și *Didymi Chalcenteri fragmenta* (Teubner, Leipzig, 1854).

„Boașe de Bronz") pentru că era atât de înzestrat, încât a reușit să scrie mai mult de 3 500 de cărți; cu excepția unor fragmente, toate au dispărut. La sfârșitul secolului al V-lea p.Ch. un editor[2] literar ambițios, cunoscut sub numele de Stobaeus, a alcătuit o antologie de proză și poezie scrise de cei mai buni autori ai lumii antice: din cele 1430 de citate, 1115 sunt din lucrări care s-au pierdut.

În această dispariție generală, toate operele străluciților întemeietori ai atomismului, Leucip și Democrit, s-au făcut nevăzute. Epicur a fost extraordinar de prolific.[3] Se spune că el și principalul său adversar filozofic, stoicul Chrysippos, au scris, amândoi, peste o mie de cărți. Chiar dacă această cifră este exagerată sau au fost incluse în categoria cărților ceea ce noi am cataloga drept eseuri sau scrisori, registrul era cu certitudine uriaș. Dar acesta nu mai există. În afară de trei scrisori citate de un istoric antic al filozofiei, Diogene Laertios, și o listă de 40 de maxime, aproape nimic din ce-a scris Epicur n-a supraviețuit. Începând din secolul al XIX-lea, cercetarea modernă n-a reușit decât să adauge câteva fragmente. Unele dintre ele au fost culese de pe sulurile de papirus înnegrite descoperite la Herculanum și dintr-un alt depozit de fragmente descoperit într-un morman de gunoi în orașul egiptean antic Oxyrhyncus; altele au fost recuperate cu mare dificultate de pe bucățile sparte ale unui zid antic. Pe acel zid[4], descoperit în orașul

---

2. *Cf.* David Diringer, *The Book Before Printing* (Dover Books, New York, 1982, pp. 241 și urm.

3. Diogene Laertios: „Epicur a fost un autor foarte fecund și a întrecut pe toți cei dinaintea lui în numărul scrierilor, care se ridică la aproape trei sute de suluri și nu cuprind nici un singur citat din alți autori; toate cuprind cuvintele proprii ale lui Epicur " – *Lives of Eminent Philosophers*, 2:555 [trad. rom. cit., p. 470 – *n.t.*]. Diogene Laertios enumeră titlurile a treizeci și șapte dintre cărțile scrise de Epicur care s-au pierdut.

4. *Cf.* Andrew M. T. Moore, „Diogenes's Inscription at Oenoanda," în Dane R. Gordon și David B. Suits, ed., *Epicurus: His Continuing*

Oenoanda, în munții stâncoși din sud-vestul Turciei, un bătrân a săpat în piatră, la începutul secolului al II-lea p.Ch., filozofia lui de viață vădit epicuriană – „Un imn frumos pentru celebrarea perfecțiunii plăcerii". Dar unde au ajuns toate cărțile?

Dispariția materială a acestora s-a datorat în bună măsură climei și dăunătorilor. Deși papirusul și pergamentul sunt excepțional de durabile (mult mai durabile decât hârtia noastră ieftină sau informațiile computerizate), de-a lungul secolelor cărțile se deteriorează în mod inevitabil, chiar dacă reușesc să scape de ravagiile incendiilor sau ale inundațiilor. Cerneala era făcută dintr-un amestec de funingine (de la fitilele arse ale lămpilor), apă și rășină: din acest motiv era ieftină și destul de ușor de citit, dar în același timp solubilă în apă. (Dacă scribul făcea o greșeală, putea s-o șteargă cu buretele.) Un pahar de vin vărsat sau o ploaie torențială, și textul dispărea. Iar aceasta era doar cea mai obișnuită dintre amenințări. Sulurile de papirus erau rulate și derulate, manuscrisele erau studiate cu mare atenție, atinse cu mâna, scăpate pe jos, se tușea peste ele sau se pârleau de la flacăra lumânării sau, pur și simplu, erau citite de nenumărate ori: toate aceste lucruri duceau în cele din urmă la distrugerea lor.

Depozitarea cărților în locuri în care accesul era restricționat, pentru a le feri de utilizarea în exces, era de un oarecare ajutor, însă în acest fel ele deveneau ținta nu atât a foamei intelectuale, cât a unui apetit mult mai concret. Animale mici, scria Aristotel, pot fi detectate în obiecte precum hainele, păturile de lână, și brânza fermentată. „Altele se găsesc – observa el – în cărți, unele sunt asemănătoare

---

Influence and Contemporary Relevance (Rochester Institute of Technology Cary Graphic Arts Press, Rochester, NY, 2003, pp. 209-214). Vezi *The Epicurean Inscription* [of *Diogenes of Oinoanda*], ed. și trad. Martin Ferguson Smith (Bibliopolis, Naples, 1992).

cu cele descoperite în haine, iar altele, care arată ca niște scorpioni fără coadă, sunt foarte mici."[5] Cu aproape două mii de ani mai târziu, în *Micrographia* (1655), omul de știință Robert Hooke nota fascinat ceea ce văzuse când examinase una dintre aceste creaturi cu noua sa invenție remarcabilă, microscopul: „un viermișor sau o molie mică, argintie, pe care am găsit-o în special în cărți și hârtii și despre care se presupune că roade foile și copertele lăsând găuri în ele. Capul ei se vede mare și teșit, iar corpul se îngustează din ce în ce mai mult spre coadă, având o formă asemănătoare unui morcov... Are două coarne lungi care se subțiază spre vârf unde se termină cu o măciulie ciudată... Partea din spate se termină cu trei cozi care seamănă întru totul cu cele două coarne care îi cresc din cap. Picioarele sunt solzoase și acoperite cu păr. Acest animal se hrănește probabil cu hârtia și copertele cărților pe care le perforează în câteva locuri, lăsând găuri mici și rotunde."[6]

Molia de carte – „unul dintre dinții timpului", după cum se exprima Hooke – a încetat să mai fie familiară cititorilor obișnuiți, însă anticii o cunoșteau foarte bine. Aflat în exil, poetul roman Ovidiu vorbea despre „inima lui roasă în permanență de tristețe"[7], la fel cum „cartea abandonată e roasă de dinții moliei, bucată cu bucată". Contemporanul lui, Horațiu se temea că opera sa va ajunge în cele din urmă „hrană pentru moliile barbare"[8]. Iar pentru poetul grec

---

5. Aristotel, *Historia animalium*, trad. A.L. Peck, Loeb Classical Library, 438, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1965-1991, 5:32.

6. Citat în William Blades, *The Enemies of Books*, Elliot Stock, Londra, 1896, pp. 66-67.

7. Ovidiu, *Ex ponto*, trad. A.L. Wheeler, rev. G.P. Goold, ediția a doua, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1924, 1.1.73.

8. Horațiu, *Satires. Epistels. The Art of Poetry*, trad. H. Rushton Fairclough, Loeb Classical Library, 194 (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1926), Epistola 1.20.12.

Evenus, molia de carte era dușmanul simbolic al culturii oamenilor: „Mâncătorule-de-pagini, cel mai înverșunat inamic al muzelor, distrugător din umbră care te hrănești întotdeauna cu ceea ce furi de la cel învățat, de ce, molie de carte neagră, stai ascunsă printre maximele sacre, încarnând imaginea invidiei?“[9] S-a descoperit că anumite măsuri de protecție, cum ar fi stropirea paginilor cu ulei de cedru, erau eficiente în prevenirea stricăciunilor, însă, în general, era acceptată ideea că cea mai bună modalitate de a împiedica dispariția cărților era pur și simplu folosirea lor, iar mai apoi, când se uzau, efectuarea mai multor copii.

Cu toate că în lumea antică comerțul cu cărți se reducea în întregime la copierea acestora, ne-au parvenit foarte puține informații despre modul în care era organizată această activitate. În Atena, ca și în alte orașe ale lumii grecești și elenistice, existau scribi, însă nu e clar dacă aceștia erau pregătiți în școli speciale, dacă învățau meseria de la un maestru scrib sau pur și simplu se descurcau pe cont propriu. Unii erau plătiți, evident, pentru frumusețea caligrafiei lor, iar alții, după numărul total de rânduri scrise (la sfârșitul unor manuscrise din Antichitate este trecut numărul de rânduri). În nici un caz plata n-avea cum să ajungă direct în mâinile scribului: mulți dintre scribii greci, probabil majoritatea, trebuie să fi fost sclavi în slujba unui editor care-i avea în proprietate sau îi închiria.[10] (Un inventar al proprietăților unui cetățean roman bogat, care avea o proprietate în Egipt, cuprinde, printre cei 59 de sclavi, cinci notari, doi secretari, un scrib și un reparator de cărți, alături

9. În *Greek Anthology*, trad. W.R. Paton, Loeb Classical Library, 84, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1917, 9:251. (Evenus din Ascalon, a trăit între 50 a.Ch. și 50 p.Ch.)

10. Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 4.

de un bucătar și un bărbier.) Însă nu știm nici dacă acești scribi stăteau, în general, în grupuri mari, scriind după dictare, sau dacă lucrau individual după o copie principală. Și nici, în cazul în care autorul lucrării era în viață, dacă era implicat în verificarea sau corectarea copiei finalizate.

Ceva mai multe cunoaștem despre comerțul roman de carte, în cadrul căruia s-a dezvoltat distincția dintre copiști (*librarii*) și scribi (*scribae*). În general, *librarii* erau sclavi sau muncitori plătiți care lucrau pentru vânzătorii de carte. Aceștia puneau anunțuri pe stâlpi și își vindeau marfa în magazine situate în Forumul roman. *Scribae* erau cetățeni liberi; ei lucrau ca arhivari, funcționari de stat și secretari personali. (Iulius Cezar avea șapte scribi care-l urmau scriind după dictare.) Bogătașii romani angajau (sau aveau în proprietate ca sclavi) bibliotecari personali și copiști care copiau cărțile împrumutate de la bibliotecile prietenilor lor. „Am primit cartea – scria Cicero prietenului său Atticus, care-i împrumutase o copie a unei lucrări de geografie în versuri scrisă de Alexandru din Efes. Este lipsit de talent ca poet și nu știe nimic; totuși, ar putea fi de un oarecare folos. O să pun să fie copiată după care ți-o înapoiez.“[11]

Autorii nu se alegeau cu nimic de pe urma vânzării cărților lor; profiturile lor proveneau de la patronul bogat căruia îi era dedicată cartea. (Aranjamentul – care explică în parte lingușirea grosolană din scrisorile de dedicație – pare ciudat astăzi, însă el a avut o stabilitate impresionantă, dăinuind până în momentul inventării drepturilor de autor, în secolul al XVIII-lea. Editorii trebuiau să facă față, așa cum am văzut, concurenței reprezentate de copierea pe scară largă a cărților între prieteni, însă producerea și comercializarea cărților trebuie să fi fost o afacere profitabilă:

---

11. Citat în Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World*, Yale University Press, New Haven, 2001, p. 77.

existau librării nu numai în Roma, ci și în Brindisi, Cartagina, Lyon, Reims și în alte orașe ale imperiului.[12]

Un număr mare de femei și bărbați – căci existau, așa cum rezultă din înregistrările timpului, atât femei, cât și bărbați copiști[13] – își petreceau întreaga viață aplecați deasupra hârtiei, cu o călimară, o riglă și o peniță din trestie, satisfăcând cererea de carte. Inventarea literei mobile în secolul al XV-lea a modificat exponențial scara producției[14], însă cartea nu era o marfă rară în lumea antică: un sclav antrenat, care citea cu voce tare un manuscris într-o încăpere plină cu scribi[15] talentați, putea să producă o mulțime de texte. De-a lungul secolelor, zeci de mii de cărți și sute de mii de copii au fost produse și vândute.

A existat o perioadă în Antichitate – o foarte lungă perioadă – în care problema culturală centrală părea să fie tocmai această revărsare inepuizabilă de cărți. Unde să le pui pe toate? Cum să le aranjezi pe rafturile care gemeau sub greutatea lor? Cum să cuprinzi cu mintea și să păstrezi

---

12. Leila Avrin, Scribes, *Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissace*, American Library Association, Chicago, 1991, p. 171. Vezi și pp. 149-153.

13. Despre femei copiști, vezi Haines-Eitzen.

14. Se estimează că numărul total de cărți care au fost produse în lume înainte de 1450 este egal cu cel al cărților tipărite între 1450 și 1500, și că la acest număr s-a ajuns din nou între 1500 și 1510, iar dublul lui a fost atins în următorul deceniu.

15. Despre scribi, vezi L.D. Reynolds și N.G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, ediția a doua, Oxford University Press, Londra, 1974; Avrin, *Scribes, Script and Books*; Rosamond McKitterick, *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Variorum, Aldershot, UK, 1994; M.B. Parkes, *Scribes, Scripts, and Readers*, Hambledon Press, Londra, 1991. Despre semnificația simbolică a scribului, *cf.* Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, 2000, pp. 246 și urm. Imaginea „potențialității perfecte“ la Avicenna, de exemplu, este scribul în momentul în care nu scrie.

întreaga bogăție a cunoașterii? Pierderea acestei plenitudini ar fi fost de neconceput pentru orice persoană care trăia în mijlocul ei.

Apoi, nu dintr-odată, ci cu forța cumulată a unei dispariții în masă, întreaga activitate s-a oprit. Ceea ce părea trainic s-a dovedit fragil și ceea ce purta semnele permanenței era de fapt destinat doar momentului prezent.

Scribii trebuie să fi fost printre primii care au observat: aveau din ce în ce mai puțin de lucru. Aproape întreaga activitate de copiere a încetat. Ploile mărunte care pătrundeau prin găurile din acoperișurile șubrezite au spălat literele din cărțile care scăpaseră de flăcări, iar viermii, acei „dinți ai timpului", au terminat ceea ce mai rămăsese. Însă aceștia din urmă nu erau decât agenții cei mai de jos ai Marii Dispariții. Alte forțe erau la lucru pentru a grăbi dispariția cărților și transformarea rafturilor înseși în praf și cenușă. Poggio și tovarășii săi, căutătorii de cărți, au fost norocoși că au mai putut găsi câte ceva.

*

Cărțile, aflate într-un număr atât de impresionant, au avut o soartă asemănătoare cu soarta celei mai mari biblioteci din lumea antică, aflată nu în Italia, ci în Alexandria[16],

16. Hambare uriașe aflate în sudul Alexandriei primeau necontenit cantități uriașe de grâne aduse pe fluviu cu barje din câmpiile bogate inundate situate de-a lungul acestuia. Ele erau examinate de privirea ageră a slujbașilor angajați pentru a verifica dacă grâul era „curat, neamestecat cu orz sau pământ, nebătătorit și cernut" – Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997, p. 42. Miile de saci erau apoi transportați pe canal până în port, unde erau așteptați de o întreagă flotă destinată grânelor. De acolo, vasele încărcate până la refuz navigau spre orașele a căror populație înfloritoare depășea cu mult capacitatea satelor învecinate de a le susține. Alexandria a fost unul dintre punctele de control cheie al pâinii din lumea antică, fapt ce explică stabilitatea și puterea sa. Grâul nu era

capitala Egiptului și centrul comercial al estului mediteraneean. Orașul avea multe atracții turistice, printre care un teatru impresionant și un cartier cu case de toleranță, însă vizitatorii erau întotdeauna atrași de un lucru cu adevărat excepțional: în centrul orașului, într-un loc somptuos, cunoscut sub numele de Muzeu, fusese colecționată cu costuri enorme și arhivată atent pentru cercetare cea mai mare parte a moștenirii intelectuale a culturii grecești, latine, babiloniene și iudaice. Începând chiar din anii 300 a.Ch., regii ptolemaici care conduceau Alexandria au avut inspirația să atragă în orașul lor învățați renumiți, erudiți, și poeți, oferindu-le slujbe pe viață la Muzeu, alături de salarii atractive, scutiri de taxe, mâncare și cazare gratis și acces la resursele aproape nelimitate ale bibliotecii.

Beneficiarii acestei mărinimii au stabilit standarde intelectuale remarcabil de înalte. Euclid și-a creat geometria in Alexandria; Arhimede a realizat o evaluare remarcabil de exactă a constantei pi și a pus bazele pentru calculul valorii ei; Eratostene, postulând că pământul este rotund, i-a calculat circumferința cu o eroare de un procent; Galen a revoluționat medicina; astronomii alexandrini au postulat un univers heliocentric și au dedus că lungimea unui an este de 365¼ de zile și au propus adăugarea zilei de 29 februarie la fiecare patru ani; geografii au avansat ipoteza că se putea ajunge în India navigând din Spania înspre vest; inginerii au dezvoltat hidraulica și pneumatica; anatomiștii au înțeles pentru prima dată limpede că creierul și

singura marfă controlată de Alexandria; negustorii orașului erau faimoși pentru comerțul cu vin, pânzeturi de in, tapiserii, sticlă, și – cel mai interesant pentru scopul nostru – papirus. Uriașele mlaștini din apropierea orașului erau deosebit de potrivite pentru cultivarea trestiei din care se făcea cea mai bună hârtie. Pe tot parcursul Antichității, începând cu dinastia Cezarilor și terminând cu domnia regilor franci, „papirusul alexandrian“ a fost hârtia preferată pe care birocrații, filozofii, poeții, preoții, negustorii, împărații și învățații treceau ordine, înregistrau datorii și își scriau gândurile.

sistemul nervos reprezintă un sistem unitar, au studiat funcționarea inimii și a aparatului digestiv și au desfășurat experimente legate de nutriție. Nivelul realizărilor era pur și simplu amețitor.

Biblioteca alexandrină nu era asociată cu o anumită doctrină sau școală filozofică; interesele ei acopereau întreaga arie a cercetării intelectuale. Asamblând, perfecționând și înmulțind cunoștințele acumulate ale întregii lumi, ea reprezenta un fel de cosmopolitism global.[17] Au fost făcute eforturi fantastice nu numai pentru a aduna un număr imens de cărți, ci și pentru a achiziționa sau realiza ediții definitive. Învățații alexandrini erau renumiți pentru obsesia lor pentru corectitudinea literală. Cum altfel ar fi fost posibilă înlăturarea erorilor care se strecuraseră, inevitabil, în cărțile copiate și recopiate secole la rândul, de cele mai multe ori de către sclavi? Generații întregi de cărturari dedicați au dezvoltat tehnici elaborate de analiză comparativă și comentare atentă pe marginea operelor majore. Ei au căutat de asemenea să obțină acces la cunoașterea aflată dincolo de granițele lumii vorbitoare de greacă. Acesta a

17. Se spune că Ptolemeu III (246-221 a.Ch.) ar fi trimis mesaje tuturor conducătorilor din lumea cunoscută, cerându-le cărți pentru a fi copiate. Oficialii aveau ordin să confiște toate cărțile pe care le găseau la bordul vaselor aflate în trecere. Acestea erau copiate și înapoiate în această formă, însă originalele intrau în enorma bibliotecă (unde, în catalog, în dreptul lor se trecea precizarea: „de pe corăbii"). Agenții regelui au pornit în toate direcțiile bazinului mediteraneean pentru a cumpăra sau împrumuta tot mai multe cărți. Cei care ofereau cărți cu împrumut au devenit tot mai precauți – exista obiceiul ca, odată împrumutate, cărțile să nu se mai întoarcă la proprietar – și cereau garanții mari. Când, după ce fusese curtată intens, Atena a acceptat să împrumute Alexandriei prețioasele sale texte autentificate ale lui Eschil, Sofocle și Euripide – texte care erau păzite cu vigilență în arhiva orașului –, a insistat ca aceasta să plătească drept garanție enorma sumă de 15 talanți de aur. Ptolemeu a expediat garanția, a primit cărțile, a trimis Atenei copiile lor și a depozitat originalele în Muzeu, pierzând astfel garanția.

fost și motivul pentru care, se spune, un conducător alexandrin, Ptolemeu Philadelphus, și-ar fi asumat proiectul costisitor și ambițios de a însărcina circa șaptezeci de învățați să traducă Biblia ebraică în greacă. Lucrarea rezultată – cunoscută sub numele de Septuaginta (după cuvântul latinesc pentru „șaptezeci“) – a reprezentat, pentru mulți dintre primii creștini, calea principală de acces la ceea ce mai târziu a ajuns să fie numit Vechiul Testament.

La apogeul său, Muzeul a adăpostit cel puțin o jumătate de milion de suluri de papirus, organizate sistematic, etichetate și aranjate pe rafturi potrivit unui sistem nou, inteligent, și pe care se spune că l-ar fi inventat primul director al acestui lăcaș, un cercetător al lui Homer, numit Zenodotus: acest sistem era ordinea alfabetică. Posesiunilor enorme ale Muzeului li s-a adăugat o a doua colecție găzduită într-una dintre minunile arhitectonice ale epocii, Serapeionul sau Templul lui Jupiter Serapis. Împodobit cu curți elegante, coloane, săli de lectură, „statui care aproape că respiră“, și cu multe alte opere de artă prețioase, Serapeionul, potrivit lui Ammianus Marcellinus, istoricul din secolul al IV-lea redescoperit de Poggio, era întrecut în măreția sa doar de Capitoliul din Roma.[18]

---

18. Ammianus Marcellinus, *History*, Loeb Classical Library, 315, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1940, 2:303. *Cf.* Rufinus: „Întregul edificiu este construit din arcade cu ferestre enorme deasupra fiecăreia dintre ele. Încăperile dinăuntru sunt separate una de cealaltă și destinate desfășurării diferitelor ritualuri și sărbători secrete. La cel mai înalt nivel, pe margine, se află locuri de stat și mici capele cu imagini ale zeilor. Locul este străjuit de case impunătoare, în care preoții... obișnuiesc să locuiască. În spatele acestor clădiri și cu fața spre interior, se află un un portic mărginit de coloane, care înconjoară tot zidul periferic. În mijloc este templul, construit la o scară magnifică, cu peretele exterior din marmură și cu coloane deosebite. Înăuntru se află o statuie a lui Serapis, atât de mare, încât cu mâna dreaptă atinge un perete iar cu cea stângă, pe celălalt“ – citat în Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, p. 48.

Forțele care au distrus această instituție ne ajută să înțelegem cum se face că manuscrisul lui Lucrețiu, descoperit în 1417, este aproape tot ce a mai rămas dintr-un curent de gândire care, cândva, a fost aprig dezbătut în mii de cărți. Prima lovitură a venit ca o consecință a războiului.[19] O parte a colecției bibliotecii – probabil numai sulurile păstrate în depozitele din apropierea portului – a fost incen-

19. Alexandria a fost, așa cum am văzut, un oraș de o importanță strategică și, ca urmare, n-a putut să evite conflictele care măcinau în permanență societatea romană. In 48 a.Ch., Iulius Cezar a venit după rivalul său Pompei la Alexandria. La porunca regelui egiptean, Pompei a fost asasinat imediat – capul său a fost prezentat lui Cezar care a pretins că este îndurerat. Dar, cu toate că nu avea, probabil, mai mult de 4 000 de ostași, Cezar s-a decis să rămână pentru a asigura controlul orașului. La un moment dat, pe parcursul celor nouă luni de lupte care au urmat, romanii, care erau depășiți numeric, s-au trezit amenințați de o flotă regală care ancorase în port. Folosind torțe de pin unse cu rășină și acoperite cu un strat de pucioasă, forțele lui Cezar au reușit să dea foc corăbiilor. Incendiul a fost puternic deoarece, la vremea aceea, carenele erau călăfătuite cu o smoală foarte inflamabilă, iar punțile cu ceară. (Detaliile referitoare la incendierea flotelor antice provin din Lucan, *Pharsalia*, trad. Robert Graves, Penguin, Baltimore, 1957, p. 84, III: 656-700.) Focul s-a extins pe țărm și apoi, după dane, a cuprins biblioteca sau, cel puțin, depozitele care adăposteau o parte a colecțiilor. Cărțile însesi nu au făcut obiectul atacului; ele nu au fost decât combustibil. Însă cărțile arse nu iau în considerare intențiile incendiatorului. Cezar a lăsat orașul în mâinile surorii încântătoare și energice a regelui detronat, Cleopatra. Se pare că o parte din pierderile bibliotecii au fost acoperite rapid – după câțiva ani, Marc Antoniu, îmbrobodit, i-ar fi dat Cleopatrei vreo 200 000 de cărți pe care le furase din Pergam. (Printre ruinele impresionante ale acestui oraș cândva măreț de pe coasta mediteraneeană a Turciei, încă se mai pot observa coloanele bibliotecii.) Cu toate acestea, cărțile furate la întâmplare dintr-o bibliotecă și aruncate la grămadă în alta nu aveau cum să compenseze distrugerea unei colecții care fusese asamblată cu atâta migală și ingeniozitate. Desigur, angajații bibliotecii au muncit cu ardoare să repare pagubele și instituția, împreună cu învățații și enormele sale resurse, a rămas în continuare celebră. Însă un lucru trebuie să fi fost dureros de limpede: Marte este dușmanul cărților.

diată accidental, în 48 a.Ch., în toiul luptelor purtate de Iulius Cezar pentru menținerea controlului asupra orașului. Însă au existat amenințări și mai mari decât acțiunea militară în sine, legate de o instituție care făcea parte dintr-un complex de temple și care era înțesată cu statui de zei și zeițe, altare și alte obiecte de cult păgâne. Muzeul era, după cum arată și numele său, un altar dedicat Muzelor, cele nouă zeițe care întrupau aspirațiile creatoare ale oamenilor. Serapeionul, unde fusese depozitată cea de-a doua colecție, găzduia o statuie colosală a zeului Serapis – o operă de artă realizată din fildeș și aur de faimosul sculptor grec Bryaxis – care îmbina cultul zeului roman Jupiter cu cel al divinităților egiptene Osiris și Apis.

Evreii și creștinii care trăiau în număr mare în Alexandria erau foarte deranjați de acest politeism. Ei nu puneau la îndoială existența altor zei, însă, în opinia lor, aceștia erau, fără excepție, demoni meniți să-i îndepărteze pe oamenii creduli de adevărul unic și universal. Toate celelalte revelații și rugăciuni înscrise pe acei munți de suluri de papirus erau minciuni. Salvarea se afla în Biblia pe care creștinii aleseseră s-o citească într-un nou format, abandonând învechitele suluri de papirus (folosite de evrei și păgâni deopotrivă) în favoarea codexului compact, convenabil și ușor de transportat.

Secolele de pluralism religios sub domnia păgânismului – trei credințe care trăiau una lângă alta, într-un spirit de rivalitate și toleranță propice convertirii – luau sfârșit. La începutul secolului al IV-lea, împăratul Constantin a început procesul în urma căruia creștinismul a fost declarat religia oficială a Romei. A fost doar o chestiune de timp[20] până ce, începând cu anul 391 p.Ch., un succesor zelos –

20. Episcopilor din Imperiu li s-a acordat autoritatea legală de a închide sau demola temple abia în anul 407 – Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, p. 160.

Teodosie cel Mare – a emis edicte care interziceau sacrificiile publice și închideau principalele lăcașuri de cult. Statul se angaja în direcția distrugerii păgânismului.

În Alexandria, liderul spiritual al comunității creștine, patriarhul Teofil, a văzut în aceste edicte o oportunitate de a da curs setei de răzbunare. Războinic și nemilos totodată, el a mobilizat gloate de creștini zeloți, care au umplut străzile și au început să-i insulte pe păgâni. Cum era de așteptat, aceștia din urmă au fost cuprinși de uimire și spaimă, iar între cele două comunități s-a instalat tensiunea. Nu mai lipsea decât un incident care să necesite judecata unei căpetenii, iar acesta nu a întârziat să apară. Muncitorii care renovau o biserică creștină au găsit îngropat un sanctuar care încă mai conținea obiecte de cult păgâne (un asemenea sanctuar – un altar al lui Mithra – poate fi văzut și astăzi în Roma, la mare adâncime sub Biserica San Clemente). Văzând în aceasta o oportunitate de a batjocori în public simbolurile secrete ale „misterelor" păgâne, Teofil a poruncit ca obiectele de cult să fie purtate pe străzi.

Păgânii pioși au izbucnit cu furie: „de parcă – scria dezgustat un observator creștin – înghițiseră o cupă cu șerpi"[21]. Ei i-au atacat cu violență pe creștini și apoi s-au retras în spatele ușilor închise ale Serapeionului. Înarmată cu topoare și ciocane, o mulțime la fel de frenetică de creștini a dat buzna în altar și, copleșindu-i pe cei care-l apărau, au spart faimoasa statuie de marmură, fildeș și aur a zeului. Bucăți din ea au fost duse în diferite părți ale orașului, pentru a fi distruse; trunchiul, fără cap și membre, a fost târât până în teatru, unde a fost incendiat public. Teofil a poruncit călugărilor să se mute în incinta templului păgân, ale cărui frumoase clădiri aveau să fie transformate în biserici. Acolo unde stătuse statuia lui Serapis, creștinii trium-

21. Rufinus, citat în *id.*, pp. 161-162.

fitori aveau să ridice relicvarii pentru păstrarea rămășițelor sfinte ale lui Ilie și Ioan Botezătorul.

După căderea Serapeionului, un poet păgân, Palladas, își exprima senzația de pustiire: „Nu-i oare adevărat că suntem morți și că trăim în aparență doar, / Noi, elenii, asupra cărora s-a abătut dezastrul, / Asemuind viața unui vis, de vreme ce rămânem vii, în timp ce / Felul nostru de viață este mort de-a binelea?“[22] Semnificația distrugerii, așa cum a înțeles-o Palladas, se extinde dincolo de pierderea unei imagini de cult. Nu se știe dacă, cu această ocazie, haosul a atins și biblioteca. Însă bibliotecile, muzeele și școlile sunt instituții fragile; ele nu pot supraviețui unor asalturi violente. Un mod de viață era pe moarte.

Câțiva ani mai târziu, succesorul lui Teofil în funcția de patriarh creștin, nepotul său, Chiril, a lărgit ținta atacurilor, îndreptându-și de data aceasta mânia pioasă asupra evreilor. Încăierări violente au izbucnit în teatru, pe străzi și în fața bisericilor și sinagogilor. Evreii îi luau în derâdere pe creștini și aruncau cu pietre în ei; creștinii dădeau buzna în magazinele și casele evreilor și le jefuiau. Încurajat de sosirea din deșert a cinci sute de călugări care s-au alăturat gloatelor de creștini de pe străzi, deja impresionante ca număr, Chiril a cerut expulzarea numeroasei populații evreiești a orașului. Guvernatorul Alexandriei, Orestes, un creștin moderat, a refuzat, fiind susținut de elita intelectuală păgână a orașului. Unul dintre cei mai distinși reprezentanți ai acesteia era Hypatia, o femeie influentă și extrem de cultivată.

Era fata unui matematician care se număra printre cei mai faimoși învățați rezidenți în Muzeu. Înzestrată cu o frumusețe legendară, în anii tinereții ajunsese faimoasă datorită realizărilor din domeniul astronomiei, muzicii, matematicii și filozofiei. Studenții veneau de la distanțe mari pentru a

22. *Greek Anthology*, p. 172.

studia operele lui Platon și Aristotel sub îndrumarea ei. Și se bucura de o asemenea autoritate, încât ceilalți filozofi îi scriau, solicitându-i nerăbdători opinia. „Dacă socotești că trebuie să-mi public cartea – îi scria unul dintre acești corespondenți – o voi dedica oratorilor și filozofilor deopotrivă.“ Dacă, dimpotrivă, „nu ți se pare că are vreun merit – continua autorul – întunericul cel mai profund o va învălui, și omenirea nu va mai auzi niciodată de ea“[23].

Înfășurată în mantia tradițională a filozofilor, numită *tribon*, și circulând prin oraș într-un car, Hypatia era una dintre cele mai vizibile personaje publice ale Alexandriei. În Antichitate, femeile duceau adeseori o viață izolată, dar nu era și cazul ei. „Încrederea în sine și naturalețea sa, dovezi ale unui intelect cultivat, erau de o asemenea natură – scria un contemporan –, încât nu de puține ori apărea în public în compania magistraților.“[24] Faptul că avea acces

---

23. *The Letters of Synesius of Cyrene*, trad. Augustine Fitzgerald, Oxford University Press, Oxford, 1926, p. 253. În mod evident, exista ceva în întreg modul de a fi al Hypatiei care invita la un respect profund nu numai din partea învățaților, dar și a marii mase a concetățenilor săi. La vreo două generații distanță, un tânăr din Damasc, care călătorise până la Alexandria pentru a studia filozofia, încă mai auzea istorii despre admirația pe care o stârnea aceasta: „Întregul oraș o iubea și îi purta un respect profund, iar oficialitățile se duceau la ea, mai întâi, pentru a-și prezenta omagiile“ – Damascius, *The Philosophical Hystory*, trad. Polymnia Athanassiadi, Apamea Cultural Association, Atena, 1999, p. 131. *Cf.* elogiul adus Hypatiei de poetul Palladas:

Cercetez zodiacul și mă uit atent la Fecioară,
Aflu că locul tău este cu adevărat în Rai,
Descopăr strălucirea ta oriunde îmi îndrept privirea,
Îți aduc un omagiu, slăvită Hypatia,
Stea călăuzitoare a învățăturii, fără pată, mereu luminoasă...

(*Poems*, trad. Tony Harrison, Anvil Press Poetry, London, 1975, nr. 67).

24. Socrate Scholasticus, *Ecclesiastical History*, Samuel Bagster& Sons, Londra, 1844, p. 482.

oricând la clasa politică nu se traducea într-un amestec constant în viața politică. În perioada primelor atacuri asupra imaginilor de cult, ea și adepții ei au păstrat o atitudine rezervată, spunându-și probabil în sinea lor că spargerea unor statui fără suflare a lăsat totuși intact acel lucru care conta cu adevărat. Însă, odată cu agresiunile împotriva evreilor, trebuie să fi devenit limpede că flăcările fanatismului nu aveau să se stingă curând.

Susținerea pe care Hypatia a oferit-o lui Orestes când acesta a refuzat să expulzeze populația evreiască a orașului ar putea explica întâmplările care au urmat. Au început să circule zvonuri despre faptul că pasiunea ei pentru astronomie, matematică și filozofie – de altfel, atât de stranie la o femeie – era sinistră: nu putea să fie decât o vrăjitoare care practica magia neagră.[25] În martie 415, mulțimea, adusă într-o stare de agitație frenetică de către unul dintre acoliții lui Chiril, a izbucnit. Pe când se întorcea acasă, Hypatia a fost smulsă din carul ei și dusă într-o biserică ce fusese înainte un templu destinat împăratului. (Locul ales nu era întâmplător: semnifica înlocuirea păgânismului cu credința unică și adevărată.) Acolo, după ce au dezbrăcat-o de haine, fanaticii i-au jupuit pielea cu cioburi de vase. Apoi, cadavrul ei a fost târât până la porțile orașului, unde a fost ars. Eroul lor, Chiril, a fost în cele din urmă sanctificat.

Asasinarea Hypatiei reprezintă mai mult decât sfârșitul tragic al unei femei remarcabile, marcând efectiv prăbușirea vieții intelectuale alexandrine și reprezentând totodată dangătul funebru pentru întreaga tradiție intelectuală aflată la baza textului pe care Poggio avea să-l recupereze multe

25. Vezi *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* [cca 690 p.Ch.], trad. R.H. Charles, Text and Translation Society, London, 1916: „era preocupată tot timpul de magie, astrolaburi, și instrumente de muzică și ademenea multă lume cu vicleșugurile sale satanice. Guvernatorul orașului o venera deoarece reușise să-l încânte și pe el cu magia ei“ (84:87), p. 100.

secole mai târziu.[26] Muzeul, cu visul său de a pune laolaltă toate textele, toate școlile, toate ideile, nu se mai afla în centrul protejat al societății civile. În anii care au urmat, biblioteca abia dacă mai era menționată, ca și cum colecțiile sale imense, ce acopereau aproape întreaga cultură clasică, se pierduseră fără urmă. E greu de crezut că au dispărut toate dintr-odată – un act de distrugere atât de important ar fi fost menționat în vreo scriere. Însă, dacă ne întreabăm: „Unde au pierit toate cărțile?", răspunsul nu trimite doar la flăcările mistuitoare ale incendiului pus la cale de soldați și nici la munca îndelungată, lentă, și secretă a moliei de carte. El e de găsit, cel puțin simbolic, în soarta Hypatiei.

Celelalte biblioteci ale lumii antice nu s-au descurcat mai bine. Conform unei statistici, la începutul secolului al IV-lea, în Roma existau douăzeci și opt de biblioteci publice, la care se adăugau nenumăratele colecții private din vilele aristocraților. Spre sfârșitul acelui secol, istoricul Ammianus Marcellinus se plângea că romanii aproape aban-

---

26. Cu peste două sute de ani mai târziu, când arabii au cucerit Alexandria, au găsit, desigur, cărți pe rafturi, însă majoritatea erau lucrări de teologie creștină, și nu filozofie păgână, matematică și astronomie. Se spune că atunci când califul Omar a fost întrebat ce să se facă cu aceste rămășițe, acesta a dat un răspuns înfiorător: „Dacă conținutul cărților este în acord cu cartea lui Allah, putem să ne descurcăm și fără ele, deoarece cartea lui Allah este mai mult decât suficientă. Dacă, dimpotrivă, ele conțin texte care nu sunt în conformitate cu aceasta, atunci nu există nici un motiv pentru care să le păstrăm. Prin urmare, treceți la treabă, distrugeți-le." Citat în Roy Macleod, ed., *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, I.B. Tauris, London, 2004, p. 10. Dacă e să dăm crezare acestei istorii, sulurile de papirus, pergamentele și codicele au fost distribuite băilor publice și arse în sobele care încălzeau apa. Acest combustibil, spune legenda, a durat vreo șase luni. Vezi și Luciano Canfora, *The Vanished Library: A Wonder of the Ancient World*, trad. Martin Ryle, University of California Press, Berkeley, 1989 și Casson, *Libraries in the Ancient World*. Despre Hypatia, vezi Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995.

donaseră lectura serioasă. El nu făcea referire la raidurile barbarilor sau la fanatismul creștin. Fără îndoială, acestea își aveau partea lor de contribuție la fenomenul care-l impresionase atât de mult. Însă ceea ce observa el, pe măsură ce imperiul se destrăma lent, era o slăbire a ancorării în cultură și o alunecare într-o trivialitate crescândă. „În locul filozofului este chemat cântărețul și în locul oratorului, profesorul de actorie, iar în vreme ce bibliotecile sunt închise pentru totdeauna, asemenea mormintelor, se fabrică orgi hidraulice și lire de mărimea căruțelor.“[27] Mai mult, scria el cu amărăciune, oamenii își conduc carele cu o viteză nebună pe străzile aglomerate.

Când, după o lungă și lentă agonie, Imperiul Roman de Apus s-a prăbușit în cele din urmă – în 467 p.Ch., ultimul împărat, Romulus Augustulus, a renunțat de bunăvoie la domnie –, triburile germanice care au cucerit, una după alta, provinciile romane nu aveau o tradiție a lecturii. Barbarii care au dat buzna în clădirile publice și au luat în stăpânire vilele romanilor nu aveau, probabil, o ostilitate manifestă față de învățătură, dar cu siguranță că nici nu aveau vreun interes pentru conservarea urmelor sale materiale. Foștii proprietari ai vilelor, târâți în sclavie la vreo fermă îndepărtată, avuseseră bunuri mult mai importante de salvat din casă decât cărțile. Și, de vreme ce cuceritorii erau în cea mai mare parte creștini, aceia dintre ei care învățaseră să citească și să scrie nu aveau nici un motiv să studieze operele autorilor clasici păgâni. În comparație cu forțele dezlănțuite ale războiului și credinței, Vezuviul a fost mai blând cu moștenirea Antichității.

*

O tradiție culturală prestigioasă, care a modelat viața interioară a unei elite, nu dispare însă atât de ușor, chiar

27. Ammianus Marcellinus, *History*, trad. Rolfe, I: 47 (xiv.6.18).

și pentru cei care privesc cu ochi buni înmormântarea ei. Într-o scrisoare redactată în 384 p.Ch., Ieronim – sfântul erudit căruia îi datorăm povestea nebuniei și sinuciderii lui Lucrețiu – descrie o luptă interioară. Cu zece ani înainte, își amintește el, călătorea de la Roma la Ierusalim, unde plănuise să se rupă de toate legăturile lumești, însă luase totuși cu el colecția sa neprețuită de scrieri clasice. Era hotărât să-și disciplineze corpul și să-și salveze sufletul, dar nu putea să renunțe la plăcerile minții, de care devenise dependent: „Am să postesc, dar numai ca să pot să-l citesc pe Cicero după aceea. Am să stau de veghe nopți la rând, am să vărs lacrimi amare, din adâncul inimii mele, gândindu-mă la păcatele mele trecute; și apoi am să iau din nou cartea lui Plaut.“ [28] Pentru Ieronim, Cicero era un păgân care pleda pentru un scepticism absolut față de toate pretențiile dogmatice, inclusiv față de cele ale religiei, însă eleganța exprimării lui i se părea de-a dreptul irezistibilă. Plaut, fără îndoială, era mai rău: comediile lui erau populate de codoși, prostituate și pierde-vară, însă umorul lor era delicios. Delicios, dar otrăvitor: de câte ori Ieronim trecea de la aceste desfătări literare la Biblie, textele sfinte i se păreau grosolane și necultivate. Admirația lui pentru frumusețea și eleganța limbii latine era atât de profundă, încât atunci când s-a decis să învețe ebraica experiența i s-a părut inițial aproape fizic de nesuportat: „De la regulile juste ale lui Quintilian, retorica bogată și fluentă a lui Cicero, stilul mai grav al lui Fronto și narațiunea lină a lui Pliniu – scria Ieronim în 411 – am trecut la această limbă plină de sâsâituri și cuvinte șuierate.“[29]

---

28. *Select Letters of St. Jerome*, Loeb Classical Library, 2362, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1933, Scrisoarea XXII (către Eustachium), p. 125.

29. „În tinerețea mea, deși mă aflam sub pavăza deșertului singuratec, nu puteam să rezist tentațiilor păcatului și fierbințelii aprige a trupului. Am încercat să le strivesc prin posturi dese, însă mintea mea era mereu cuprinsă de febra imaginației. Pentru a o

Ceea ce l-a salvat, mărturisea el, a fost un coșmar. S-a îmbolnăvit grav și, în delirul lui, a visat că fusese târât înaintea judecății lui Dumnezeu. Fiind pus să-și declare credința, a răspuns că e creștin. Dar Judecătorul l-a admonestat cu asprime: „Minți, ești ciceronian, nu creștin"[30] (*Ciceronianus es, non Christianus*). Aceste cuvinte cumplite ar fi putut însemna osânda veșnică, însă Domnul, în milostenia sa, a poruncit ca Ieronim să fie doar biciuit. Păcătosul a fost iertat „cu condiția ca, în cazul în care voi mai citi vreodată lucrările autorilor păgâni, să fiu supus unor torturi cumplite". Când s-a trezit, a observat că avea dâre negre și vinete pe umeri.

Ieronim s-a dus apoi să se așeze în Bethlehem, unde a întemeiat două mânăstiri, una pentru el însuși și pentru frații săi călugări, cealaltă pentru femeile pioase care-l însoțiseră. Acolo a trăit treizeci și șase de ani, timp în care a studiat, s-a angajat în controverse teologice vehemente și, cel mai important, a tradus Biblia ebraică în latină și a revizuit ediția latină a Noului Testament. Rodul eforturilor sale, faimoasa versiune latină a Bibliei cunoscută ca Vulgata, a fost considerată în secolul al XVI-lea de către Biserica Catolică „mai autentică" decât originalul.

Există, așa cum sugerează coșmarul lui Ieronim, un element clar distructiv în pietatea sa. Sau, mai degrabă, din

---

supune, mi-am încredințat soarta unui confrate, care fusese evreu înainte de a se converti, și i-am cerut să mă învețe limba lui. Astfel, după ce studiasem stilul pregnant al lui Quintilian, fluența lui Cicero, ușurința lui Fronto și delicatețea lui Pliniu, acum începeam să învăț din nou alfabetul și să exersez cuvinte aspre și guturale [*stridentia anhelantiaque verba*] – *Select Letters*, p. 419. În aceeași scrisoare, Ieronim îl sfătuia pe un călugăr: „Întinde năvoade pentru pești și copiază manuscrise, astfel îți vei câștiga hrana cu propriile tale mâini, iar sufletul îți va fi satisfăcut prin lectură", p. 419. Așa cum am văzut deja, copierea manuscriselor în comunitățile monahale s-a dovedit crucială pentru supraviețuirea lui Lucrețiu și a altor texte păgâne.

30. *Select Letters*, p. 127.

perspectiva acestei pietăți, pasiunea lui intensă pentru literatura păgână îl distrugea. Iar pentru a evita acest lucru, trebuia nu doar să petreacă mai mult timp citind textele creștine, ci să renunțe definitiv la cele păgâne. În acest sens, el s-a legat printr-un jurământ solemn: „O, Doamne, dacă vreodată voi mai poseda sau citi cărți lumești înseamnă că te-am negat.“[31] Această renunțare la autorii pe care-i iubea era o chestiune personală: el trebuia, într-adevăr, să se vindece de periculoasa dependență pentru a-și salva sufletul. Însă această dependență – și de aici nevoia de renunțare – nu era numai a lui. Ceea ce găsea el atât de ispititor[32] la autorii păgâni era un lucru ce-i subjugase pe mulți alții ca el. „Ce are de-a face Horațiu cu Psaltirea – îi scria el unuia dintre adepții săi –, Vergiliu cu Evangheliile și Cicero cu Pavel?“[33]

Multe generații la rând, învățații creștini au rămas cufundați, ca și Ieronim, într-o cultură ale cărei valori fuseseră modelate de clasicii păgâni. Platonismul a contribuit la creștinism cu modelul său de suflet; aristotelismul cu Primul Motor; stoicismul, cu modelul său de providență. Tot atâtea motive pentru care acești creștini și-au spus în repetate rânduri, în sinea lor, istorii exemplare ale renunțării. Povestindu-le, ei simulau ca într-un vis abandonarea solului cultural bogat în care ei, părinții și bunicii lor fuseseră educați, până când într-o zi s-au trezit că, de fapt, chiar îl abandonaseră.

---

31. *Ibid.*, p. 129.

32. „Nu e atât de ușor pentru o persoană nobilă, fluentă în vorbire și bogată să evite să se arate însoțită de cei puternici pe stradă, să se amestece cu gloata, să se alăture celui sărac și să se asocieze cu țăranii.“ Ep. 66.6, elogiul lui Pammachius, citat în Robert A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Pres, Berkeley, 1988, p. 81.

33. *Select Letters*, Scrisoarea XXII (Către Eustachio), p. 125.

Desprinși parcă dintr-un basm popular, cavalerii renunțării erau aproape întotdeauna personaje fascinante, gata să se lepede de cel mai însemnat simbol al statutului lor – accesul intim la o educație elitistă – de dragul religiei pe care o iubeau. Momentul renunțării vine după o pregătire temeinică în domeniul gramaticii și retoricii, lectura atentă a capodoperelor literare și aprofundarea miturilor. Abia în secolul al VI-lea, creștinii au îndrăznit să-i celebreze ca eroi pe cei care se dispensaseră complet de educație, și chiar și atunci se putea observa o anumită ezitare sau compromis. Iată lauda adusă de Grigorie cel Mare Sfântului Benedict: „S-a născut în districtul Norcia, din părinți de neam, care l-au trimis la Roma pentru a primi o educație liberală. Dar, când i-a văzut pe mulți dintre colegii săi de studiu căzând cu atâta ușurință pradă viciului, s-a dat înapoi din pragul lumii pe care tocmai pășise. Se temea ca nu cumva, în cazul în care ar fi dobândit o parte din învățătura ei, să alunece și el mai târziu, trup și suflet, în abisul înfricoșător. În dorința de a-l mulțumi numai pe Dumnezeu, a întors spatele studiilor, a renunțat la casă și la moștenire și s-a hotărât să îmbrățișeze traiul religios. A făcut acest pas pe deplin conștient de ignoranța sa. Însă, chiar dacă-i lipsea educația, era un înțelept."[34]

În asemenea momente de abdicare, te putea speria gândul că se va râde pe seama ta. Ce-i drept, pericolul nu-l reprezenta persecuția – la vremea aceea creștinismul era religia oficială a imperiului –, ci ridicolul la care puteai fi expus. Soartă neîndoielnic preferabilă aruncării în cușca leilor, râsul avea totuși în lumea antică dinții foarte ascuțiți. În opinia unui păgân cultivat, creștinismul era ridicol nu doar pentru limbajul lui – stilul grosolan al versiunii grecești a Evangheliilor se datora caracterului barbar al

34. Papa Grigorie I, *Dialogues*, trad. Odo John Zimmerman, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1959, 2:55-56.

ebraicii și aramaicii –, ci și pentru exaltarea unei atitudini umile în fața divinității și a suferinței combinate cu un triumfalism arogant.

În momentul în care creștinătatea și-a consolidat pe deplin poziția, ea a reușit să distrugă majoritatea expresiilor acestui umor ostil. Totuși, câteva urme ale sale au supraviețuit în citatele și rezumatele apologeților creștini. Unele dintre ironii erau comune tuturor inamicilor polemici ai creștinătății – Isus s-a născut din adulter, tatăl lui era un om de condiție umilă, iar orice pretenție referitoare la statutul divin e contrazisă în mod evident de sărăcia și sfârșitul său rușinos –, însă altele sunt mai aproape de stilul specific de a ridiculiza apărut în cercurile epicuriene în momentul în care acestea au luat contact cu religia mesianică din Palestina. Această batjocură și provocarea pe care ea a reprezentat-o pentru primii creștini au stat la baza dispariției ulterioare a întregii școli de gândire epicuriene: Platon și Aristotel, păgâni care credeau în nemurirea sufletului, puteau fi asimilați în ultimă instanță de un creștinism victorios, epicurianismul însă nu.[35]

---

35. Nu toată lumea credea că Platon și Aristotel pot fi asimilați. *Cf.* Tertulian, „Despre prescripția contra ereticilor“: „Căci filozofia dă material înțelepciunii acestei lumi, ca un nesocotit tălmaci al firii și al planurilor dumnezeiești. În sfârșit, ereziile înseși sunt sprijinite de filozofie... Întrucât se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica, ori ereticii cu creștinii? Învățătura noastră vine din înțelepciunea lui Solomon, care ne-a învățat că Domnul trebuie căutat numai întru curăția inimii noastre. Iar alții cred mai nimerit să dea la iveală un creștinism stoic, ori platonic, ori dialectic! Noi însă nu mai avem nevoie de curiozitate după Iisus Hristos și nici de cercetare în afară de Evanghelie. Odată ce am crezut, nu mai năzuim la ceva dincolo de credință. Căci, înainte de orice, noi suntem pătrunși de adevărul că nu mai e nimic în afară de ea, în care să fim datori a crede.“ Vezi *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts și James Donaldson, 10 vol., Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1951, 3:246. [trad. Nicolae Chițescu, rev. David Popescu în *Apologeți de limbă latină*, PSB 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii

Epicur nu nega existența zeilor. Mai exact, el susținea că, dacă ideea de divinitate are vreun sens, zeii n-ar putea fi preocupați de nimic altceva în afară de propria lor plăcere. Nici creatori ai universului și nici distrugători ai lui, complet indiferenți față de acțiunile oricăror alte ființe în afara lor, ei sunt surzi la rugăciunile sau ritualurile noastre. Întruparea, spuneau cu vădit dispreț epicurienii, este o idee extrem de absurdă. De ce s-ar crede oamenii într-atât de superiori albinelor, elefanților, furnicilor sau oricăreia dintre speciile existente, acum sau în eonii ce au să vină, încât zeii să trebuiască să ia forma lor, și nu alta? Și de ce, dintre toate tipurile de oameni, noi trebuie să urmăm modelul unui evreu? Cum ar putea un om cu capul pe umeri să creadă în providență: o copilărie contrazisă de experiența și observația oricărui adult rațional? Creștinii sunt asemenea unei adunări de broaște dintr-un heleșteu, care orăcăie cât le țin plămânii: „Lumea a fost creată pentru noi."

Creștinii puteau, desigur, să încerce să inverseze batjocura. Dacă doctrine precum încarnarea sau învierea morților par absurde, „născociri ale unei imaginații bolnave – după cum se exprima un păgân – și basme fără nici un sens, roade ale fanteziei poeților", cum rămâne cu poveștile în care cred, în mod declarat, păgânii: „Zeul Vulcan e șchiop și slab. Apollo e ușuratic, deși atât de în vârstă... Neptun are ochii verzui-albăstrui, Minerva, ochi albaștri, Iunona, ochi ca de vacă... Ianus are două fețe, ca și cum ar merge de-a-ndăratelea. Diana e în același timp vânătoriță cu îmbrăcămintea sumeasă, Diana din Efes cu sâni nenumărați..."[36]

Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 131-132 – *n.t.*] Invers, așa cum vom vedea, în secolul al XV-lea și mai târziu, au fost făcute eforturi pentru a reconcilia creștinismul cu o versiune modificată a epicurianismului.

36. Minucius Felix, *Octavius*, trad. T.R. Glover și Gerald H. Rendall, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931, p. 345 (batjocorirea creștinilor), p. 385 (batjocorirea

Însă această strategie a „întoarcerii vorbelor“ nu este tocmai cea mai potrivită, deoarece pretinsul caracter ridicol al unui set de credințe cu greu poate să vină în sprijinul validității altuia.

În plus, creștinii știau că mulți păgâni nu credeau în adevărul literal al miturilor lor și că existau unii – printre care se remarcau în mod deosebit epicurienii – care puneau la îndoială practic toate sistemele și promisiunile religioase. Acești inamici ai credinței considerau că doctrina învierii corpului este cu precădere ridicolă deoarece e contrazisă atât de teoria științifică a atomilor, cât și de mărturia simțurilor: cadavrele putrezind depuneau mărturie, cu o elocvență care îngrețoșa, despre dispariția cărnii.

Părintele bisericii, Tertulian, susținea cu fermitate că, în ciuda tuturor aparențelor, corpul muritor își păstrează toate funcțiile în viața de apoi, până la ultimele detalii. El știa foarte bine ce răspunsuri ar fi primit de la cei care aveau îndoieli: „La ce ar folosi mâinile înseși, picioarele și toate părțile active ale corpului, când chiar și grija pentru hrană va dispărea? La ce ar folosi rinichii... și organele genitale ale ambelor sexe, și lăcașul fătului, și laptele care izvorăște din pieptul doicii, dacă actul sexual și zămislirea și alăptarea vor înceta deopotrivă să existe? În cele din urmă, la ce ar folosi întregul corp care, desigur, nu va avea absolut nimic de făcut?“[37]

---

păgânilor) [trad. rom. Petru I. Papadopol, rev. David Popescu, în *Apologeți de limbă latină*, PSB 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 348 – *n.t.*]. Vezi și Tertulian, *Apologeticul* [trad. rom. Eliodor Constantinescu, rev. David Popescu, în *ibid.* pp. 57-58.]: „Dar dacă mă întorc cu mintea spre scrierile voastre, care vă îndeamnă la înțelepciune și la respectarea îndatoririlor morale, câtă batjocură găsesc în ele! Că zeii s-au luptat între ei pentru troieni și greci, atacându-se întocmai ca niște gladiatori.“

37. Tertulian, *Concerning the Ressurection of the Flesh*, trad. A. Souter, SPCK, London, 1922, pp. 153-154.

„Mulțimea ia în derâdere – scria Tertulian – judecând că după moarte nu rămâne nimic“, dar cine râde la urmă râde mai bine: „Mai degrabă am să râd eu de ei, în momentul în care vor pieri în chinurile flăcărilor.“ În Ziua Judecății de Apoi, fiecare om va fi adus înaintea tribunalului ceresc, nu o bucată din el, nu o umbră, nu o ofrandă simbolică, ci el în întregime, așa cum a trăit pe pământ. Și aceasta înseamnă dinți, și intestine, și organe genitale, indiferent dacă funcțiile lor muritoare au încetat sau nu pentru totdeauna. „Da! – se adresa Tertulian audienței sale păgâne. A fost o vreme când și noi luam în derâdere acest lucru. Noi provenim din rândurile voastre. Nu ne naștem, ci devenim creștini!“[38]

Unii critici arătau, cu un zâmbet ironic, că multe dintre trăsăturile viziunii creștine sunt furate din istorii păgâne mult mai vechi: tribunalul unde sunt judecate sufletele, focul utilizat pentru pedeapsă într-o închisoare subpământeană, paradisul de o frumusețe divină rezervat spiritelor celor sfinți. În replică, creștinii susțineau că aceste credințe antice sunt proiecții distorsionate ale adevăratelor taine creștine. Succesul decisiv al acestei strategii de argumentare este sugerat de însuși cuvântul folosit pentru cei care se agățau de vechea credință politeistă. Cei care cred în Jupiter, Minerva și Marte nu se gândesc la ei înșiși ca fiind „păgâni“: cuvântul, care a apărut la sfârșitul secolului al IV-lea, își are originea în cuvântul „țăran“. Prin urmare, este o insultă, un semn că râsul pe seama ignoranței rustice și-a inversat decisiv direcția.

Creștinilor le era mai ușor să răspundă la acuzația de plagiat doctrinar decât la cea de absurditate. Pitagoricii, care credeau în înviere, aveau noțiunea generală justă; nu trebuia decât să fie corectată. Însă epicurienii, care susțineau că întreaga idee de resurecție este o violare grotescă a tot

38. *Id.*, p. 91.

ce cunoaștem despre universul fizic, nu puteau să fie atât de ușor corectați. Avea un oarecare sens să dezbați chestiunea în cauză cu cei dintâi, dar pe ultimii cel mai bine era să-i reduci la tăcere.

Cu toate că primii creștini, între care și Tertulian, considerau că anumite trăsături ale epicurianismului sunt de admirat – celebrarea prieteniei, accentul pus pe caritate și clemență, și distanțarea față de ambițiile lumești –, la începutul secolului al IV-lea, sarcina lor devenise clară: atomiștii trebuiau să dispară.[39] Adepții lui Epicur stârniseră deja o ostilitate considerabilă în afara comunității creștine. Când împăratul cunoscut sub numele de Iulian Apostatul (cca 331-363), care a încercat să întărească păgânismul împotriva atacurilor tot mai violente ale creștinismului, a alcătuit o listă cu lucrările importante pe care preoții păgâni trebuiau să le citească, el a notat de asemenea și câteva titluri pe care voia în mod explicit să le excludă: „Să nu admitem discursurile epicurienilor“[40], scria el. Evreii,

---

39. Vezi James Cambell, „The Angry God: Epicureans, Lactantius, and Warfare“, în Gordon și Suits, ed., *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance.* În cadrul creștinismului, trecerea la imaginea unui Dumnezeu mânios, observă Campbell, are loc abia în secolul al IV-lea, odată cu creșterea puterii și a influenței acestuia în lumea romană. Înainte de această dată, creștinismul era mai aproape de atitudinea epicuriană și mai înțelegător cu doctrinele ei. „Într-adevăr, Tertulian, Clement din Alexandria, și Athenagoras au găsit atât de multe lucruri admirabile în epicurianism, încât Richard Jungkuntz a atras atenția asupra faptului că «orice generalizare a antipatiei patristice pentru epicurianism trebuie să fie evaluată cu atenție pentru a fi declarată validă». Practica epicuriană a virtuților sociale, accentul pus pe clemență și întrajutorare și suspiciunea față de valorile lumești se apropie atât de mult de atitudini creștine similare încât... DeWitt observa că «ar fi deosebit de ușor pentru un epicurian să devină creștin» – și, am spune noi, pentru un creștin să devină epicurian“, p. 47.

40. Apoi adăuga: „cu toate că zeii, în înțelepciunea lor, le-au distrus deja cărțile, astfel că cele mai multe dintre ele nu se mai găsesc“

în rândul lor, etichetau drept epicurian, *apikoros*[41], pe oricine se îndepărta de tradiția rabinică.

Însă cei care considerau epicurianismul o amenințare serioasă erau cu precădere creștini. Dacă accepți teza lui Epicur conform căreia sufletul este muritor, scria Tertulian, întreaga construcție a moralei creștine se destramă.[42] Pentru Epicur, suferința omului este întotdeauna finită: „deoarece, spune el, o durere moderată se poate suporta ușor, dar mare nu este de lungă durată.“[43] Însă a fi creștin, susține Tertulian, înseamnă să crezi că tortura și suferința durează veșnic. „Epicur distruge complet religia“, scria un alt Părinte al Bisericii; înlătură providența, iar „confuzia și dezordinea vor pune stăpânire pe viață“[44].

Polemiștii creștini trebuiau să găsească o cale pentru a întoarce batjocura curentă împotriva lui Epicur și a adepților lui. Ridiculizarea panteonului păgân nu folosea la nimic în acest caz, de vreme ce Epicur însuși demontase întreg ritualul de sacrificare închinat zeilor și respinsese vechile legende pe această temă. Trebuia schimbată imaginea întemeietorului Epicur, astfel ca el să nu mai apară ca un apostol al moderației în slujba plăcerilor rezonabile, ci ca o figură falstaffiană a excesului fără limite. Era un nătâng, un porc, un nebun. Iar discipolul său roman, Lucrețiu, trebuia remodelat într-un mod similar.

Dar nu era suficient să distrugi reputațiile lui Epicur și Lucrețiu, să repeți la nesfârșit că sunt proști, nesătui,

---

Floridi despre Sextus, p. 13. Alături de epicurieni, Iulian voia să-i excludă și pe pironieni, adică pe filozofii sceptici.

41. Strict vorbind, termenul nu însemna ateu. Un *apikoros*, explica Maimonide, este o persoană care respinge revelația și afirmă că Dumnezeu nu are nici cunoaștere și nici nu e interesat de treburile omenești.

42. Tertullian, *Apologeticul,* 45:7 (Loeb, p. 197).

43. *Id.*, XLV, p. 93.

44. Vezi Lactantius, *De ira* („A Treatise on the Anger of God“), în *Ante-Nicene Christian Fathers*, ed. Roberts și Donaldson, col. 7, cap. 8.

zănateci și, în cele din urmă, sinucigași. Și nu era suficient nici să suprimi pe această cale lectura cărților lor, să umilești pe oricine s-ar fi arătat interesat de ele și să descurajezi pentru totdeauna copierea lor. Chiar mai mult decât teoria care susținea că lumea este alcătuită numai din atomi și vid, principala dificultate era ridicată de ideea etică centrală: binele suprem constă în cultivarea plăcerii și diminuarea suferinței. Trebuia întreprins dificilul proiect de a face ca ceea ce se înfățișa drept pur și simplu rațional și firesc – impulsurile obișnuite ale tuturor ființelor simțitoare – să pară dușman al adevărului.

A fost nevoie de secole pentru a îndeplini un asemenea plan măreț, dar el n-a fost niciodată dus până la capăt. Liniile generale însă pot fi observate la sfârșitul secolului al III-lea și începutul secolului următor în lucrările unui nord-african păgân convertit la creștinism, Lactanțiu. Angajat ca preceptor pentru fiul împăratului Constantin, cel care stabilise creștinismul drept religie a imperiului, acesta a scris o serie de polemici împotriva epicurianismului. Această filozofie, admite el, are un număr important de adepți, „nu pentru că ar avansa vreun adevăr, ci pentru că numele atrăgător al plăcerii îi invită pe mulți“[45]. Creștinii trebuie să refuze această invitație și să înțeleagă că plăcerea este numele conspirativ al viciului.

Potrivit lui Lactanțiu, era nevoie nu numai să-i împiedici pe credincioși să urmeze plăcerile omenești, ci și să-i convingi că Dumnezeu nu era, așa cum credeau epicurienii, complet absorbit de plăcerile divine și, prin urmare, indiferent față de soarta oamenilor. Dimpotrivă, scria el într-o lucrare faimoasă din 313 p.Ch., lui Dumnezeu îi pasă de oameni așa cum îi pasă unui tată de copilul său năbădăios. Iar semnul acestei griji, continua el, este mânia. Dumnezeu este mânios pe om – aceasta este manifestarea caracteristică

---

45. Vezi Lactantius, *Divine Institutes*, 3-1.

a dragostei Lui – și vrea să-l lovească continuu, cu o violență spectaculoasă și de neîmblânzit.

Ura față de ispita plăcerii și o viziune a mâniei providențiale a lui Dumnezeu: acestea erau semnale funebre pentru epicurianism, pe care credincioșii aveau să-l catalogheze de acum înainte drept „smintit". Lucrețiu îi îndemna pe cei care simțeau flăcările dorinței sexuale să și-o satisfacă: „prin liniștite plăceri înfrângând mușcăturile poftei"[46]. Creștinismul, după cum demonstrează o istorie repovestită de Grigorie, arată într-o direcție diferită. Evlaviosul Benedict s-a trezit gândindu-se la o femeie pe care o văzuse cândva și, înainte să-și dea seama ce se întâmplă, i s-au aprins dorințele: „În clipa aceea a observat chiar lângă el o tufă zdravănă de urzici și mărăcini. Și-a lepădat hainele și s-a azvârlit direct peste spinii ascuțiți și urzicile țepoase. Acolo s-a răsucit pe toate părțile până când întreg corpul i-a fost cuprins de durere și s-a acoperit de sânge. După ce și-a învins plăcerea cu ajutorul durerii, pielea sa găurită și sângerândă a ajutat la eliminarea otrăvii ispitei din corpul său. În scurtă vreme, durerea care-i ardea tot trupul a înăbușit flăcările răului din inima sa. Înlocuind un foc cu altul, el a reușit să obțină o victorie asupra păcatului."[47]

Ceea ce a funcționat în cazul unui sfânt, la începutul secolului al XVI-lea, explicau regulile monahale, putea să funcționeze la fel de bine și în cazul altora. În cadrul uneia dintre cele mai mari transformări culturale din istoria Occidentului, cultivarea durerii a triumfat asupra cultivării plăcerii.

Provocarea durerii nu era nici pe departe o practică necunoscută în lumea lui Lucrețiu.[48] Romanii erau specialiști

46. Lucrețiu, *Poemul naturii*, IV.1085, trad. rom. D. Murărașu, Minerva, București, 1981, p. 168.

47. Papa Grigorie I, *Dialogues*, 2:60.

48. Flagelarea fusese una dintre pedepsele folosite pe scară largă în Antichitate, și nu numai la Roma: „Dacă celui vinovat i se va

în așa ceva, alocând sume imense și arene uriașe pentru spectacole publice dedicate violenței. Iar Colosseumul nu era singurul loc în care romanii puteau să-și potolească setea de chinuri, suferință și moarte. Piesele de teatru și poemele, bazate pe miturile antice, erau adeseori înecate în sânge, la fel ca și picturile și sculpturile. Violența făcea parte din viața de zi cu zi.[49] Era considerat un lucru firesc ca învățătorii și proprietarii de sclavi să-și croiască victimele, iar biciuitul era un preludiu frecvent al execuțiilor romane. Iată de ce în relatarea biblică se spune că, înainte de crucificarea sa, Isus a fost legat de un stâlp și biciuit.

Însă pentru păgâni, în marea majoritate a acestor ipostaze, durerea nu era o valoare pozitivă, o treaptă către sal-

---

cuveni bătaie – spune Deuteronomul (25:2) – să poruncească judecătorii să fie pus pe jos și să fie bătut înaintea lor." Pentru istoria flagelării, vezi Nicklaus Largier, *In Praise of the Whip: A Cultural History of Arousal*, trad. Graham Harman, Zone Books, New York, 2007.

49. Fără îndoială, pedepsele publice n-au luat sfârșit odată cu păgânismul sau cu Antichitatea. Molinet relatează că cetățenii din Mons cumpărau un bandit la un preț mare doar pentru a se bucura de plăcerea de a-l vedea sfârtecat, „moment în care gloata era mai fericită decât dacă ar fi asistat la învierea unui sfânt" – (Molinet, în Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, trad. Eris Nicholson, St. Martin's Press, New York. 1990 (ed. orig. 1983), p. 107. Elvețianul Felix Platter avea să-și amintească toată viața un lucru la care asistase în copilărie și pe care l-a descris în jurnalul său: „Un nelegiuit, care violase o femeie de șaptezeci de ani, a fost jupuit de viu cu clești încinși în flăcări. Cu propriii mei ochi am văzut fumul gros care ieșea din carnea sa vie arzândă. A fost executat de Master Nicolas, călăul din Berna, care venise special pentru acest eveniment. Prizonierul era un om puternic și viguros. Pe podul de peste Rin, chiar în apropiere, i-au sfâșiat pieptul, apoi l-au dus pe eșafod. Era extrem de slăbit, iar din mâini îi țâșnea în șuvoaie sângele. Nu se mai putea ține pe picioare, cădea la tot pasul. În cele din urmă, a fost decapitat. I-au trecut o țeapă prin corp și apoi i-au aruncat cadavrul într-un șanț. Eu însumi am fost martor la această tortură, tatăl meu ținându-mă de mână."

vare, așa cum o înțelegeau creștinii cucernici care se autoflagelau, ci un rău, aplicat nelegiuiților, criminalilor, prizonierilor, bieților păcătoși și – singura categorie demnă – soldaților. Romanii îi tratau cu respect pe bravii soldați care acceptau în mod voluntar durerea, însă această acceptare era foarte diferită de îmbrățișarea extatică, proslăvită în sute de mânăstiri. Eroii din povestirile romanilor întâmpinau cu bucurie ceea ce nu puteau să evite cu conștiința curată sau ceea ce simțeau că trebuie să îndure pentru a-și dovedi curajul de neînfrânt în fața dușmanilor. Dincolo de sfera acestei obligații eroice, se afla acea disciplină filozofică aparte care-i permitea înțeleptului clasic să privească suferința de neînlăturat – provocată de pietrele la rinichi, de exemplu – cu seninătate. Și pentru toată lumea, de la cel mai exaltat filozof până la cel mai umil meșteșugar, exista înclinația naturală către plăcere.

În Roma păgână, cea mai extravagantă versiune a acestei înclinații către plăcere se împletea, în arena gladiatorilor, cu cea mai extravagantă provocare și suportare a durerii. Dacă Lucrețiu oferea o versiune purificată și pusă de acord cu etica a principiului plăcerii roman, creștinismul, la rândul lui, oferea o versiune purificată și pusă de acord cu etica a principiului durerii roman. Primii creștini, meditând cu tristețe la suferințele Mântuitorului, la caracterul corupt al omenirii și la mânia unui Tată drept, găseau că încercarea de a cultiva plăcerea era, în mod evident, absurdă și periculoasă. Distracție trivială, în cel mai bun caz, capcană diavolească, în cel mai rău, plăcerea era înfățișată în arta medievală ca o femeie ispititoare, sub veșmintele căreia se puteau zări labe cu gheare de reptilă. Singura viață care merita cu adevărat să fie imitată – viața lui Isus – era mărturia grăitoare a prezenței inevitabile a tristeții și durerii în existența muritoare, și nu a plăcerii. Primele imagini care-l înfățișau pe Isus transmiteau, la unison, aceeași notă de sobrietate melancolică. Orice credincios care citise Evanghelia

după Ioan știa că Isus a plâns, însă nu exista nici un verset care să-l descrie râzând sau zâmbind și, cu atât mai puțin, cultivând plăcerea.

Creștinilor din secolele al V-lea și al VI-lea nu le era greu să găsească motive pentru a jeli: orașele se prăbușeau, câmpiile erau inundate de sângele ostașilor muribunzi, jaful și violul făceau ravagii. Trebuia să existe o explicație pentru comportamentul catastrofal al oamenilor pe parcursul atâtor generații, ca și cum aceștia ar fi fost incapabili să învețe ceva din experiențele trecute. Teologia oferea un răspuns mult mai profund și mai fundamental decât imperfecțiunile unui individ sau ale unei instituții: oamenii erau corupți de la natură. Moștenitori ai lui Adam și ai Evei, ei merită din plin orice nenorocire care s-ar abate asupra lor; au nevoie să fie pedepsiți, și sunt supuși unui regim permanent al suferinței. Căci, într-adevăr, numai prin această suferință, o mică parte a lor poate găsi poarta îngustă către salvare.

Cei mai înfocați dintre vechii adepți ai acestei doctrine, cei cuprinși de un amestec exploziv de teamă, speranță și entuziasm frenetic, erau hotărâți să facă din suferința la care fusese condamnată întreaga omenire o alegere permanentă, sperând să plătească în felul acesta, unui Dumnezeu mânios, tributul de durere pe care El, în mod just și implacabil, îl ceruse. Aveau ceva din tăria marțială atât de admirată în cultura romană tradițională, însă, cu câteva excepții[50], scopul lor nu era să atingă o indiferență stoică față de durere. Dimpotrivă. Întregul lor proiect depindea

50. Una dintre aceste excepții a fost Sfântul Anton, care, potrivit hagiografului său, „posedă într-un grad foarte ridicat *apatheia* – stăpânire de sine perfectă, detașare față de pasiune... Modelul său este Cristos care era străin de orice slăbiciune emoțională și de orice defect“, Athanasius [atr.], *Life of Anthony*, section 67, citat în Peter Brown, „Ascetism: Pagan and Christian,“ în Averil Cameron și Peter Garnsey, ed., *Cambridge Ancient History: Late Empire, a. d. 337-425*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 13: 616.

de asumarea suferinței generate de foame, sete și singurătate. Iar atunci când se autoflagelau cu crengi pline de spini sau se loveau singuri cu pietre ascuțite, nu făceau nici un efort pentru a-și înăbuși țipetele de durere. Toate acestea erau o parte a plății, a izbăvirii care, dacă reușeau, le-ar fi permis să recupereze în viața de apoi fericirea pe care Adam și Eva o pierduseră.

Prin anul 600[51] existau peste șase sute de mânăstiri și schituri în Italia și Galia. Multe dintre ele erau încă modeste – ceva mai mult decât niște vile fortificate, cu dependințele lor –, însă aveau o motivație spirituală și o coerență instituțională care le conferea stabilitate într-o lume instabilă. Locatarii lor proveneau din rândurile celor care se simțeau constrânși să-și transforme viețile, să plătească pentru păcatele lor și ale celorlalți, să-și asigure fericirea eternă întorcând spatele plăcerilor obișnuite. De-a lungul timpului, li s-au alăturat numeroase suflete mai puțin cucernice care, de fapt, fuseseră dăruite Bisericii de părinții sau protectorii lor.

Nu e de mirare că, în mânăstirile și schiturile conduse după credința că mântuirea va veni numai prin umilință, anumite forme de pedepse corporale – *virgarum verbera* (bătaia cu nuiele), *corporale supplicium* (pedeapsa corporală), *ictus* (lovituri), *vapulatio* (lovituri aplicate cu ciomagul), *disciplina* (biciuirea), și *flagellatio* – erau aplicate în mod obișnuit membrilor comunității care încălcau regulile. Metodele de disciplinare, care, într-o societate păgână, ar fi fost considerate dezonorante și aplicate doar celor inferiori din punct de vedere social, erau aici împărțite cu un fel de

51. Vezi, Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, a. d. 200-1000*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 221; R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1990; și Marylin Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

indiferență democratică față de rang. În mod caracteristic, cel vinovat trebuia să aducă bățul folosit pentru bătaie, după care, așezat pe jos și repetând continuu cuvintele *Mea culpa*, se supunea loviturilor până ce starețul sau starețа erau mulțumiți.

Insistența ca pedeapsa să fie îmbrățișată activ de victime – exprimată în sărutarea nuielei – marca o încălcare creștină deliberată a crezului epicurian al cultivării plăcerii și evitării durerii.[52] La urma urmei, suferința nu era doar o pedeapsă, ci și o formă de emulație pioasă. Eremiții creștini, meditând la suferințele Mântuitorului, se torturau pentru a experimenta în propriile lor trupuri chinurile pe care Isus a trebuit să le suporte. Și, cu toate că aceste acte de autoflagelare au început să fie raportate către sfârșitul Antichității – la început, ele erau destul de noi și de ciudate pentru a atrage o atenție lărgită –, abia în secolul al XI-lea un reformator monahal, benedictinul italian Petru Damian, a stabilit autoflagelarea voluntară ca o practică ascetică centrală acceptabilă în ochii Bisericii.

A fost nevoie de o mie de ani pentru a câștiga bătălia și a asigura triumful cultivării durerii. „Oare Mântuitorul nostru n-a îndurat loviturile de bici?“ îi întreba Damian pe acei critici care aveau dubii în privința proslăvirii biciului. Apostolii și mulți dintre sfinți și martiri nu au fost oare biciuiți? Ce cale mai bună am avea pentru a le călca pe urme, ce metodă mai sigură de a-l imita pe Cristos decât să suferim loviturile pe care le-au suferit ei? E drept, admitea Damian, că în cazul acestor predecesori glorioși altcineva administra loviturile de bici. Însă, într-o lume în care creștinismul a triumfat, trebuie să ne biciuim singuri. Altfel, visul și doctrina imitării lui Cristos ar trebui abandonate.

---

52. Nimic nu este cu adevărat nou. Cultivarea plăcerii ca emulație sau imitare a suferințelor unei zeități are precedente în cultele lui Isis, Attis și ale altor zei.

„Corpul trebuie să fie modelat ca o bucată de lemn – explica unul dintre numeroasele texte inspirate de Damian – prin lovituri și biciuire, folosind bățul, biciul și disciplina. Trebuie să fie torturat și înfometat pentru a se supune spiritului și a lua forma perfectă.“[53] În urmărirea acestui țel spiritual, trebuie înlăturate toate limitele, reținerile și inhibițiile. Rușinea de a apărea gol în fața altora nu-și are locul și nici jena de a fi văzut tremurând, urlând de durere sau plângând.

Iată o descriere a călugărițelor dominicane din Colmar, scrisă la începutul secolului al XIV-lea de o soră numită Katherina von Gebersweiler care trăia în mânăstire încă din copilărie: „De Nașterea Domnului și pe parcursul întregului post al Crăciunului, surorile se îndreptau, după utrenie, către sala principală sau către alt loc destinat scopului lor. Acolo, ele își maltratau trupurile, folosind tot felul de instrumente de biciuit, până când le șiroia sângele, astfel că sunetul loviturilor de bici răsuna în întreaga mânăstire, alcătuind cea mai dulce dintre melodiile rezervate urechilor Domnului.“[54] Aceasta nu este doar o fantezie sado-masochistă: un corp solid de mărturii confirmă că asemenea scene ale suferinței, urmașele rostogolirii spontane a Sfântului Benedict în urzicile înțepătoare, transformate în ritualuri, erau răspândite la sfârșitul Evului Mediu. Relatările despre ele abundă, fiind considerate un semn distinctiv al sfințeniei. Sfânta Tereza „deși se stingea încet, se tortura cu cele mai dureroase bice, se freca des cu urzici înțepătoare proaspete, și chiar se rostogolea goală în mărăcini“. Sfânta Clara din Assisi „de patruzeci și doi de ani își sfâșia cu un bici învelișul de alabastru al trupului, iar rănile ei emanau o mireasmă

---

53. Citat, cu multe alte exemple, în Largier, *In Praise of the Whip: A Cultural History of Arousal*, pp. 90, 188.

54. *Id.*, p. 36. De asemenea, Largier repovestește istoriile care urmează.

cerească care umplea biserica". Sfântul Dominic își străpungea carnea în fiecare noapte cu un bici la care atașase trei lanțuri de fier. Sfântul Ignațiu de Loyola recomanda bicele cu curele relativ subțiri, „care provocau durerea doar la nivelul cărnii, nu și în oase". Henry Suso care își scrijelise numele lui Isus pe piept își punea pe spate o cruce de fier din care ieșeau cuiele și se biciuia până țâșnea sângele. Contemporana lui, Elsbeth din Oye, o călugăriță din Zürich, se biciuia cu atâta energie, încât spectatorii din capelă erau împroșcați cu sângele ei.

Înclinațiile firești ale laicilor către auto-protecție și cultivarea plăcerii nu puteau să reziste în fața convingerilor pătimașe și prestigiului covârșitor al conducătorilor lor spirituali. Credințe și practici care fuseseră domeniul exclusiv al specialiștilor religioși, bărbați și femei izolați de imperativele cotidiene, vulgare ale „lumii", și-au croit drum către mase, unde au prosperat, stând la baza societăților de flagelanți și a izbucnirilor periodice de isterie colectivă. Ceea ce a fost cândva o contracultură radicală a reușit să impună în cele din urmă, cu un succes remarcabil, ideea că ea reprezintă valorile centrale ale tuturor credincioșilor creștini.

Desigur, oamenii au continuat să cultive plăcerea – Bătrânul Adam nu putea fi dat la o parte cu ușurință. În colibele țăranilor și în saloanele celor mari, pe drumurile de țară, în palatele prelaților și în spatele zidurilor mânăstirilor, se bea zdravăn, se mânca peste măsură, se râdea pe rupte, se dansau dansuri vesele și se făcea foarte des sex. Însă aproape nimeni dintre cei înzestrați cu autoritate morală, sau care reprezentau o voce publică, nu îndrăznea să deschidă gura și să justifice vreunul dintre aceste lucruri. Tăcerea nu era, sau nu era numai, o consecință a timidității sau fricii. Cultivarea plăcerii ajunsese să pară lipsită de fundament filozofic. Epicur era mort și îngropat și aproape toate lucrările lui fuseseră distruse. Iar după ce, în secolul al IV-lea, Sfântul Ieronim menționase, în treacăt, că Lucre-

țiu se sinucisese, atacurile la adresa marelui discipol roman al lui Epicur au încetat. El a fost pur și simplu uitat.

Supraviețuirea poemului cândva celebru al lui Lucrețiu a fost lăsată în voia soartei. Întâmplarea a făcut ca o copie a lucrării *Despre natura lucrurilor* să se strecoare în bibliotecile câtorva mânăstiri, locuri care păreau să fi îngropat pentru totdeauna cultivarea epicuriană a plăcerii. Întâmplarea a făcut ca un călugăr care lucra în scriptorium, undeva pe parcursul secolului al IX-lea, să copieze manuscrisul, înainte ca acesta să dispară pentru totdeauna. Și tot întâmplarea a făcut ca manuscrisul în cauză să scape de foc, de inundații și de dinții timpului vreme de aproape cinci sute de ani, până când, într-o zi din anul 1417, a ajuns în mâinile unui umanist care își spunea mândru *Poggius Florentinus*, Poggio Fiorentino.

V. Naștere și Renaștere

La începutul secolului al XV-lea, Florența avea doar câteva dintre podoabele arhitectonice cu care este înzestrată azi și care au fost proiectate pentru a evoca la scară mare idealul Antichității. Cupola magnifică ce încununează Duomo al lui Brunelleschi, imensa catedrală a orașului – primul mare dom construit după Antichitatea romană și până în ziua de azi principala apariție pe linia de orizont a orașului –, nu exista încă, și nici loggia elegant arcuită a Spitalului „Inocenților“ sau celelalte proiecte ale sale construite cu atenție după principii derivate din Antichitate. Baptisteriului catedralei îi lipseau faimoasele uși clasicizante proiectate de Ghiberti, și Biserica Santa Maria Novella nu avea fațada armonioasă, de o simetrie grațioasă, a lui Leon Battista Alberti. Arhitectul Michelozzi încă nu schițase frumoasele clădiri austere ale Mânăstirii San Marco. Cele mai bogate familii ale orașului – Medici, Pitti, Rucelli – nu-și ridicaseră încă imensele palate, ale căror coloane, arcade și capiteluri sculptate pun în evidență ordinea și proporția clasică.

Orașul înconjurat de ziduri avea un aer distinct medieval, sufocant și sumbru. În zona centrală, intens populată, erau îngrămădite turnuri înalte și clădiri de piatră fortificate, drumuri și alei înguste și întortocheate, care păreau și mai întunecate din cauza etajelor superioare și a balcoanelor acoperite care le străjuiau. Chiar și pe podul vechi – Ponte Vecchio – care traversa Arno, magazinele care se în-

ghesuiau unele într-altele împiedicau orice vedere către un peisaj deschis. Dacă cineva ar fi privit de sus orașul, ar fi observat multe spații deschise, însă majoritatea acestora erau curțile interioare, împrejmuite de ziduri, ale imenselor mânăstiri construite de ordine religioase rivale: Santa Maria Novella a dominicanilor, Santa Croce a franciscanilor, Santo Spirito a eremiților augustinieni, Santa Maria del Carmine a carmelitelor, și altele. Spații laice deschise, publice erau puține și la distanță mare unele de altele.

În acest oraș sumbru, îngrădit, aglomerat, supus periodic epidemiilor de ciumă bubonică, avea să ajungă tânărul Poggio Bracciolini la sfârșitul anilor 1390. Se născuse în 1380 în Terranuova, o regiune înapoiată de pe teritoriul controlat de Florența.[1] Ani mai târziu, Tomaso Morroni, unul dintre inamicii săi polemici, scria că Poggio era fiul bastard al unor țărani care trăiau de azi pe mâine din munca câmpului. Informația nu poate fi luată în serios – ea este una dintre numeroasele etichete pe care umaniștii renascentiști, printre care și Poggio, și le aruncau unii altora cu nepăsare, asemenea unor boxeri cărora nu le pasă de pumnii încasați. Însă, crescând în acel loc, el era fără îndoială familiarizat cu fermele toscane, fie că trudise sau nu la vreuna dintre ele. Era cam greu să pretindă că are în spate un șir lung de strămoși iluștri. Pentru asta a trebuit, după ce și-a făcut un rost în lume, să cumpere fraudulos un blazon vechi de 350 de ani.

O variantă mult mai plauzibilă, pe care Poggio însuși pare s-o fi acceptat în anumite momente ale vieții sale, este că tatăl lui, Guccio, a fost notar, deși el figurează într-un registru de taxe din vremea aceea ca *spetiale*, adică spițer. Poate că era ambele. Notarii nu erau personaje foarte respectate, dar, într-o cultură contractualistă și marcată de

---

1. Ernst Walser, *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, Georg Olms, Hildesheim: 1974.

numeroase litigii, erau câtă frunză și iarbă. Notarul florentin Lapo Mazzei pomenește nu mai puțin de șase sau șapte sute de asemenea personaje, adunate în primăria orașului și purtând sub braț maldăre de documente, „fiecare dosar având grosimea unei jumătăți de Biblie"[2]. Ei cunoșteau legile, iar acest lucru le permitea să elaboreze regulamentele locale, să organizeze alegerile și să redacteze plângeri. Adesea, oficialii orașului responsabili cu administrarea justiției nu aveau nici cea mai mică idee despre cum trebuiau să procedeze; notarii le șopteau la ureche ce trebuiau să spună și le scriau documentele necesare. Erau niște oameni pe care era bine să-i ai prin preajmă.

În orice caz, în familia lui Poggio a existat cu certitudine un notar, bunicul său pe linie maternă, Michaelle Frutti. Această legătură merită să fie menționată deoarece în 1343, cu mulți ani înainte de nașterea lui Poggio, Ser Michaelle și-a depus într-un registru notarial o semnătură neobișnuit de frumoasă. Caligrafia avea să joace un rol foarte important în destinul nepotului. În lanțul de întâmplări care au dus la recuperarea poemului lui Lucrețiu, scrisul de mână al lui Poggio a fost crucial.

Guccio Bracciolini și soția sa, Jacoba, au mai avut și alți copii – două fete (una dintre ele a murit la o vârstă fragedă) și un fiu de care fratele său mai mare, Poggio, avea să se plângă, plin de furie, mai târziu. Judecând după taxele plătite de tatăl său, primii ani ai lui Poggio au fost destul de lipsiți de griji; însă, în jurul anului 1388, când avea opt ani, lucrurile au luat o întorsătură foarte urâtă. Guccio a fost nevoit să-și vândă casa și celelalte proprietăți și să fugă de creditori, stabilindu-se cu întreaga familie în apropiere de Arezzo. Potrivit lui Tomaso Morroni, tânărul Poggio a fost trimis să muncească la câmp pentru un anume Luccarus.

2. Iris Origo, *The Merchant of rato: Francesco di Marco Datini, 1335-1410*, David Godine Boston, 1986; ed. orig. 1957.

Când a fost prins că-l înșela pe Luccarus, relatează Morroni, a fost condamnat la crucificare, pedeapsă de care a fost scutit în cele din urmă pe motiv că era foarte tânăr. Trebuie să precizăm din nou că aceste calomnii nu pot fi luate în serios, ele nereprezentând altceva decât simptomele unei aversiuni nemărginite între învățați. În Arezzo, Poggio trebuie să fi urmat o școală, unde a învățat noțiunile de bază ale limbii latine și arta caligrafiei, mai degrabă decât să are pământul cuiva sau să scape de executor. Însă faptul că a avut o situație precară avea să fie mărturisit de el însuși mai târziu, când își amintea că a ajuns la Florența *cum quinque solidis* – cu cinci bănuți în buzunar.

Acest lucru s-a întâmplat în cursul anilor 1390, cu mult înainte ca el să împlinească douăzeci de ani. Probabil că venise cu o scrisoare de recomandare din partea învățătorului lui din Arezzo și, de asemenea, cu o brumă de cunoștințe juridice achiziționate pe parcursul studiilor de scurtă durată la Bologna. După o vreme s-a reîntâlnit cu nesăbuitul său tată și cu restul familiei și, în cele din urmă, s-au mutat cu toții la Florența. Însă, la vremea la care punea pentru prima oară piciorul în Piazza della Signoria sau descoperea frumusețea clopotniței lui Giotto, de lângă Duomo, Poggio era un oarecare.

Cu o populație care se ridica la aproximativ 50 000 de oameni, viața politică, socială și comercială a Florenței era dominată de o mână de familii nobile puternice și active în domeniul comercial: Albizzi, Strozzi, Peruzzi, Capponi, Pitti, Buondelmonti și alte câteva. Acestea își semnalau prezența și importanța prin cheltuieli masive. „E mult mai plăcut să cheltuiești banii decât să-i câștigi – scria Giovanni Rucellai, a cărui familie se îmbogățise din vopsitul lânii și afaceri bancare –, cheltuirea îmi oferă o satisfacție mai profundă.“[3]

---

3. Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton University Press, Princeton, 1963, p. 22.

În jurul bogătașilor roia un număr mare de clienți, vătafi, contabili, clerici, secretari, mesageri, instructori, muzicieni, artiști, servitori și sclavi. Criza de pe piața muncii care a urmat după Ciuma Neagră din 1348 a dus la o dezvoltare masivă a comerțului cu sclavi[4], aduși nu numai din Spania Musulmană și Africa, ci și din Balcani, Constantinopol și de pe țărmurile Mării Negre. Traficul era permis cu condiția ca sclavii să nu fie creștini, iar Poggio trebuie să fi văzut foarte mulți dintre aceștia, nord-africani, ciprioți, tătari, greci, ruși, georgieni și alții.

Florența era o oligarhie și, drept urmare, conta doar mica coterie a celor bogați și de neam. Averile proveneau din afacerile bancare și proprietățile funciare, dar și din țeserea și finisarea pânzei, pentru care orașul era faimos. În industria textilă trebuia să ai o atitudine cosmopolită, nervi puternici și o atenție extraordinară la detaliu. Arhiva, încă existentă, a unui important negustor al vremii, Francesco di Marco Datini din Prato, aflat în apropiere – care, cu siguranță, nu era cel mai mare între acești primi capitaliști –, conține vreo 150 000 de scrisori, alături de 500 de registre contabile, 300 de contracte de parteneriat, 400 de polițe de asigurare, câteva mii de facturi pentru transport, scrisori de consiliere, polițe și cecuri. Pe prima pagină a contractelor lui Datini erau înscrise cuvintele: „În numele Domnului și al profitului“[5].

În Florența, Domnul era slujit în nenumăratele biserici care se înghesuiau una într-alta pe străzile aglomerate. Era slujit și în predicile lungi și pasionate care atrăgeau mulțimi uriașe, în discursurile călugărilor itineranți, în rugăciunile, legămintele, ofrandele și superstițiile religioase, care

---

4. „Pe la sfârșitul secolului al XIV-lea, cu greu puteai să găsești o gospodărie prosperă în Toscana, care să nu aibă cel puțin un sclav: miresele îi aduceau ca o parte a dotei lor, doctorii îi acceptau ca plată de la pacienți – și nu era un lucru neobișnuit să-i găsești chiar în serviciul preoților“, Origo, *Merchant of Prato*, pp. 90-91.

5. *Id.*, p. 109.

se repetau în aproape toate scrierile, oficiale și neoficiale, și care trebuie să fi saturat discursul cotidian, precum și în manifestările spontane de pietate populară.

Profitul era venerat într-o industrie textilă internațională în plin avânt și care avea nevoie de un număr mare de muncitori instruiți.[6] Cei mai talentați dintre ei erau organizați în bresle puternice care le apărau interesele, însă ceilalți munceau pentru un salariu de mizerie. În 1378, cu doi ani înainte ca Poggio să se nască, resentimentul crescând al acestor zilieri nefericiți, *populo minuto*, a dus la izbucnirea unei revolte sângeroase. Bande de meșteșugari alergau pe străzi strigând: „Trăiască poporul și meseriile!" În scurt timp, insurecția a înlăturat familiile aflate la putere și a instalat un guvern democratic. Însă vechea ordine a fost reinstaurată rapid și odată cu ea un regim hotărât să mențină puterea breslelor și a familiilor conducătoare.

După înfrângerea *Ciomp*-ilor, așa cum au fost numiți muncitorii răsculați, oligarhii restabiliți s-au menținut cu

6. Lâna fină era cumpărată din Majorca, Catalonia, Provența și Cotswolds (aceasta din urmă furnizând lâna cea mai scumpă și de cea mai bună calitate) și transportată peste granițe și printr-o încâlceală de autorități fiscale rapace. Vopsitul și finisarea aveau nevoie de importuri suplimentare: alaun de la Marea Neagră (pentru a face baiț pentru fixarea vopselelor), acid galic din coajă de stejar (pentru a prepara cea mai bună cerneală negru-violet), cardamă din Lombardia (pentru vopsele albastru închis și ca bază pentru alte culori); roibă din Țările de Jos (pentru vopsele roșu deschis sau, în combinație cu cardama, roșu închis și violet). Iar acestea erau numai importurile de rutină. Printre vopselele mai rare, aplicate pe hainele costisitoare afișate cu mândrie în portretele aristocraților din acea perioadă, se numărau roșul intens obținut din scoicile murex de pe țărmurile răsăritene ale Mării Mediterane, roșu-carmin cunoscut ca *grana* și obținut din micile insecte aparținând genurilor Nopalia și Opuntia, roșu aprins spre portocaliu, obținut dintr-o substanță descoperită pe țărmul Mării Roșii, și cârmâz, o nuanță de roșu extrem de scumpă și drept urmare foarte căutată, obținută din rămășițele pisate ale unui păduche oriental.

tenacitate la putere, timp de mai bine de patruzeci de ani, alcătuind întreaga cunoaștere și experiență a lui Poggio legată de orașul în care era decis să-și facă un rost. Trebuia să găsească o cale de acces într-o lume conservatoare și închisă din punct de vedere social. Din fericire, datorită talentului înnăscut și instruirii, el poseda una dintre puținele înzestrări care i-ar fi permis unui om cu originea și resursele lui modeste să realizeze acest lucru. Cheia care i-a deschis prima ușă pe care s-a strecurat a fost un lucru ce a ajuns să nu mai însemne aproape nimic în lumea modernă: caligrafia.

Modul lui Poggio de a desena literele era diferit de scrisul complicat, cu litere ascuțite și care se îmbucau, cunoscut sub numele de stil gotic. Necesitatea unui scris de mână care să fie mult mai deschis și mai citeț fusese deja formulată la începutul secolului de către Petrarca (1304-1374). Acesta se plângea că scrisul folosit la acea vreme în majoritatea manuscriselor făcea ca texul să fie extrem de dificil de descifrat „ca și cum ar fi conceput – observa el – pentru altceva decât pentru lectură“[7]. Pentru ca textele să devină mai lizibile, literele individuale trebuiau să fie cumva eliberate din formele lor împletite, spațiile dintre cuvinte trebuiau să fie mărite, rândurile distanțate, iar prescurtările completate. Era ca și cum ai fi deschis o fereastră lăsând aerul să pătrundă într-o cameră foarte înghesuită.

Poggio, împreună cu alți câțiva, au reușit să facă un lucru care a rămas până în ziua de azi senzațional. Ei au luat minuscula carolingiană – o inovație realizată în secolul al IX-lea de scribii de la curtea lui Carol cel Mare – și

---

7. Martin Davis, „Humanism in Script and Print,“ în *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 48. Experiența, remarca Petrarca, se asemăna mai degrabă cu contemplarea unui picturi decât cu lectura unei cărți.

au transformat-o în scrierea cursivă pe care o foloseau pentru copierea manuscriselor și redactarea scrisorilor. Această scriere cursivă, la rândul ei, a servit ca punct de plecare pentru dezvoltarea italicelor și a fontului pe care-l numim „roman". Practic, ei au fost inventatorii scrierii pe care o considerăm și azi drept cea mai clară, mai simplă și mai elegantă reprezentare în scris a cuvintelor noastre. E greu să ne dăm seama de întreaga însemnătate a acestei mutații fără să vedem cu ochii noștri, de pildă, manuscrisele păstrate la Biblioteca Laurențiană din Florența: volumele legate cu grijă, din pergament subțire, păstrând încă o culoare alb-crem după mai bine de cinci sute de ani, conțin, pagină după pagină, o scriere de mână de o frumusețe perfectă, aproape magică prin regularitatea și finețea sa. Pe margini se pot observa mici găuri, acolo unde trebuie să fi fost fixate foile goale pentru a le ține nemișcate, și semne de marcare abia vizibile pentru a trasa rânduri drepte, douăzeci și șase pe pagină. Însă aceste repere nu ne ajută, de unele singure, să ne explicăm cum au putut fi realizate aceste lucrări cu o asemenea eleganță și acuratețe.

Inventarea unei maniere de a face literele recunoscută imediat și admirată după șase secole nu este puțin lucru. Însă modul în care Poggio și-a desenat literele demonstrează mai mult decât un talent neobișnuit pentru desenul grafic; el semnalează o reacție creativă la puternicele curente culturale care se făceau simțite în Florența și pe tot cuprinsul Italiei. El pare să fi înțeles că nevoia unei noi scrieri cursive nu era decât o mică parte a unui proiect mult mai larg, care lega crearea unui lucru nou de căutarea unuia vechi. A vorbi despre această căutare în termeni de proiect riscă s-o plaseze în categoria rutinei și a familiarului. De fapt, era vorba despre o pasiune generală, a cărei origine poate fi împinsă până la Petrarca, cel care, cu o generație înainte de nașterea lui Poggio, făcuse din recuperarea moștenirii culturale a Romei clasice o obsesie colectivă.

Cercetarea modernă a descoperit zeci de modalități de a reduce această obsesie la adevăratele ei proporții. Admiratorii lui Petrarca scriau ca și cum trecutul antic ar fi fost complet uitat până când eroul lor l-a readus vitejește la viață, însă se poate demonstra că perspectiva lui nu era atât de nouă pe cât părea. Pe lângă Renașterea din secolul al XV-lea, au existat și alte momente ale unui asemenea interes viu pentru Antichitate, atât pe cuprinsul Italiei medievale, cât și în regatele din nord, printre care se numără și marea Renaștere Carolingiană din secolul al IX-lea. Însă moștenirea intelectuală a Antichității n-a fost păstrată vie numai datorită acestor momente. Compendiile medievale au asigurat o continuitate mult mai mare cu gândirea clasică decât erau dispuși să creadă cei aflați sub vraja lui Petrarca. În miezul Evului Mediu, filozofii scolastici care-l citeau pe Aristotel prin lentilele strălucitului comentator arab Averroes au construit o descriere sofisticată și deosebit de rațională a Universului. Și chiar mult lăudata afinitate estetică a lui Petrarca cu latinitatea clasică – visul lui de a păși pe urmele anticilor – fusese evidentă cu cel puțin șaptezeci de ani înainte de nașterea sa. Mare parte din pretențiile umanistului italian și ale adepților lui cu privire la noutatea abordării lor nu erau altceva decât o exagerare tendențioasă și lăudăroasă.

E greu însă să demistifici total mișcarea generată de Petrarca, fie și pentru faptul că el și contemporanii lui erau atât de convingători în privința experienței lor. Lor, cel puțin, nu li se părea deloc evident că acea căutare în care se angajaseră reprezenta doar rafinamentul unei plimbări pe un teren mult umblat. Ei se vedeau ca niște exploratori îndrăzneți atât ai lumii fizice – munții pe care-i traversau, bibliotecile monahale pe care le investigau, ruinele pe care le săpau –, cât și ai universului interior al dorinței. Insistența cu care tratau această inițiativă arată că, în sinea

lor, recunoșteau că nu era nimic firesc sau inevitabil în privința încercării de a recupera sau imita limba, obiectele materiale și realizările culturale ale unui trecut foarte îndepărtat. Ceea ce voiau ei să facă era un lucru ciudat, cu mult mai ciudat decât dacă ar fi continuat să trăiască viața obișnuită, familiară, pe care bărbații și femeile o trăiau de secole, încercând să se simtă mai mult sau mai puțin confortabil în mijlocul relicvelor mute și în descompunere ale Antichității.

Aceste relicve erau vizibile peste tot în Italia și Europa: poduri și drumuri încă funcționale după mai mult de un mileniu, zidurile și arcadele sparte ale unor băi și piețe prăbușite, coloanele templelor încorporate în biserici, vechi pietre inscripționate folosite ca materiale de construcții pentru clădirile noi, statui și vase crăpate. Dar marea civilizație care lăsase aceste urme era distrusă. Resturile puteau fi folosite ca pereți integrați în case noi, ca o aducere aminte că toate lucrurile trec și sunt uitate, ca o mărturie mută a triumfului creștinismului asupra păgânismului, ca adevărate cariere ce puteau fi exploatate pentru prețioasele lor pietre și metale. Generații de femei și bărbați, din Italia și din alte părți ale Europei, dezvoltaseră tehnici eficiente pentru refolosirea fragmentelor clasice atât în scrierile, cât și la clădirile lor. Tehnicile erau de natură să depășească orice anxietate generată de folosirea rămășițelor unei culturi păgâne: sub formă de cioburi, fie de piatră, fie de limbaj, aceste resturi erau utile și totodată nu prezentau nici o amenințare. Ce altceva mai bun ar fi putut să facă cineva cu niște dărâmături pe care generații de-a rândul se cățăraseră vreme de mai bine de o mie de ani?

A insista asupra semnificației originale, independente a acestor rămășițe ar fi provocat neplăceri și perplexitate morală. În mod cert, pasiunea pentru Antichitate nu putea fi justificată doar prin curiozitate, deoarece aceasta fusese

de multă vreme socotită un păcat capital și, ca atare, condamnată cu severitate.[8] Religia păgânilor era privită în mare parte ca un cult al demonilor și, chiar lăsând la o parte această teamă, credinciosul creștin era îndemnat să-și aducă aminte de realizările culturale ale Greciei și Romei antice ca de opere fundamentale lumești, ale împărăției omului, construite în opoziție cu împărăția transcendentă, eternă a lui Dumnezeu.

Petrarca era un creștin evlavios[9] care de-a lungul vieții sale a reflectat cu maximă seriozitate la condiția sa spirituală. Și totuși, de-a lungul unei cariere întortocheate marcată de călătorii neobosite, diplomație, de cercetare a sufletului și de scris compulsiv, era prizonierul unei fascinații pentru Antichitatea păgână pe care n-a reușit niciodată s-o descifreze în întregime. Cu toate că în lungi perioade din viața lui a fost o figură relativ solitară, Petrarca n-a păstrat această fascinație numai pentru el, ci a pledat cu un zel misionar pentru puterea de expresie, frumusețea și provocarea tuturor lucrurilor care zăceau sparte și îngropate sub povara zdrobitoare a neglijenței.

Erudit înzestrat, Petrarca a început să caute texte antice care fuseseră date uitării. N-a fost primul care a făcut acest lucru, însă el a fost cel care a reușit să asocieze acestei căutări un caracter imperios și o plăcere aproape erotică, superioară tuturor celorlalte vânători de comori: „Aurul, argintul, pietrele prețioase, hainele scumpe, casele construi-

8. Creștinii pioși erau îndemnați să-și înfrângă imboldurile curiozității și să refuze roadele ei contaminate. Deși poezia lui Dante atribuie o demnitate remarcabilă hotărârii lui Ulise de a naviga dincolo de Coloanele lui Hercule, *Infernul* explică cât se poate de clar că această hotărâre este expresia unui suflet decăzut, condamnat pentru eternitate să stea în apropierea celui mai de jos cerc al Infernului.

9. Vezi mai ales Charles Trinkaus, *„In Our Image and Likeness": Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol., University of Chicago Press, Chicago, 1970.

te din marmură, moșiile întinse, armăsarii împodobiți și alte lucruri de acest fel ne oferă o plăcere trecătoare și superficială; cărțile ne încântă până în măduva oaselor. Ele ne vorbesc, ne oferă sfaturi și ne însoțesc într-o vie și profundă intimitate."[10] După ce copia, compara și corecta textele latine vechi pe care le găsea, Petrarca le repunea în circulație împărtășindu-le unei rețele vaste de corespondenți cărora – adeseori ridicându-se din pat în toiul nopții pentru a se așeza la masa de scris – le scria cu o energie frenetică. Le răspundea și scriitorilor antici, ca și cum aceștia ar fi fost cumva parte vie a acestei rețele, prieteni intimi și rude cărora putea să le dezvăluie gândurile lui. Când a descoperit imensa arhivă a scrisorilor private ale lui Cicero către prietenul său bogat Atticus, scrisori sincere străbătute de la un cap la altul de străfulgerări ale egocentrismului, ambiției și resentimentului autorului, Petrarca n-a ezitat să-i scrie o scrisoare lui Cicero reproșându-i că n-a reușit să trăiască în conformitate cu înaltele lui principii.

Față de prezentul[11] în care era obligat să trăiască, umanistul italian manifesta un dispreț imens. Trăia într-un timp sordid, se plângea el, un timp al lipsei de rafinament, al ignoranței și al trivialității, care avea să dispară rapid

---

10. *Aurum, argentum, gemmae, purpurea vestis, marmorea domus, cultus ager, pietae tabulae, phaleratus sonipes, caeteraque id genus mutam habent et superficiariam voluptatem: libri medulitus delectant, colloquuntur, et viva quaddam nobis atque arguta familiaritate junguntur.* Citat în John Addington Symonds, *The Renaissance in Italy*, 7 vol., Georg Olms, New York, 1971 (ed. orig. 1875-1886), 2:53 (trad. SG).

11. „Dintre numeroasele subiecte, am fost interesat în mod deosebit de Antichitate, în așa măsură încât am ajuns să disprețuiesc timpul în care trăiam și, dacă nu m-ar fi reținut iubirea pentru cei dragi mie, aș fi vrut să mă fi născut în orice altă epocă. Pentru a uita de propriul meu prezent, am încercat mereu să mă plasez spiritual în alte perioade" (*Posteritati*, ed. P.G. Ricci, în Petrarca, *Prose*, citat în Ronald G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Brill, Leiden, 2000, p. 276).

din memoria oamenilor. Se pare însă că acest dispreț nu făcea decât să-i sporească farmecul personal și celebritatea. Faima i-a crescut constant și, odată cu ea, importanța culturală a obsesiei lui pentru trecut. Pentru generațiile care i-au urmat, o parte din această obsesie a devenit rutină și a fost inclusă într-un nou și influent plan educațional, sub numele de științe umaniste (*studia humanitatis*), în care accentul se punea pe stăpânirea limbii și literaturii grecești și latine și a retoricii. Însă umanismul la crearea căruia Petrarca însuși a pus umărul și pe care l-a transmis prietenilor apropiați și discipolilor lui – în special lui Giovanni Boccaccio (1313-1374) și Coluccio Salutati (1331-1406) – n-a reprezentat o chestiune strict academică.

Cu un amestec de mândrie, mirare și teamă, primii umaniști s-au simțit implicați într-o mișcare epocală. În parte, mișcarea presupunea ca ei să admită că un lucru despre care se crezuse că este viu era de fapt mort. Secole de-a rândul, principii și prelații susținuseră că ei continuau tradițiile vii ale lumii clasice și că-și însușiseră, într-o formă sau alta, simbolurile și limbajul trecutului. Dar Petrarca și cei pe care el îi inspirase se încăpățânau să afirme că această asimilare era o minciună: Imperiul Roman n-a existat la Aachen, unde a fost încoronat conducătorul care se autointitula „Sfântul Împărat Roman"; instituțiile și ideile care definiseră lumea lui Cicero și Vergiliu, fuseseră sfărâmate în bucăți, iar latina scrisă de filozofii și teologii din ultimii șase sau șapte sute de ani era o imagine urâtă și distorsionată, asemenea celei reflectate de o oglindă prost făcută, a ceva ce fusese odinioară atât de elocvent. Era mai bine ca pretențiile să înceteze și să se recunoască că nu exista nici un fel de continuitate. În schimb, sub picioarele lor exista un cadavru îngropat cu mult timp în urmă și descompus la momentul acela.

Însă această recunoaștere era numai primul pas necesar. Odată ce oamenii ar fi recunoscut ce dispăruse și odată ce

ar fi jelit tragica pierdere, se putea pregăti calea pentru ceea ce se afla dincolo de moarte: nici mai mult, nici mai puțin decât reînvierea. Ritualul era, desigur, familiar oricărui bun creștin – și Petrarca, aflat în ierarhia religioasă, era într-adevăr un foarte bun creștin –, însă în acest caz învierea avea să se petreacă în această lume, nu în cea de apoi. Obiectul de recuperat era esențialmente cultural și secular.

Poggio a ajuns la Roma la un sfert de secol după moartea lui Petrarca, într-o perioadă în care momentul carismatic al mișcării începuse deja să pălească. Sentimentul de cutezanță creatoare lăsa treptat loc unui spirit de colecționar și, odată cu el, dorinței de a disciplina, corecta și reglementa toate relațiile cu trecutul antic. Poggio și generația sa erau din ce în ce mai prinși de dorința de a evita greșelile de gramatică latină și de a detecta erorile altora. Însă sentimentul legat de caracterul straniu al recuperării Antichități clasice, ce continua să existe, ne ajută să înțelegem impactul special pe care l-a avut scrisul lui de mână. Scrisul cursiv pe care-l crease nu evoca direct scrisul de mână folosit de vechii romani: orice urmă a acestuia dispăruse cu mult timp în urmă, rămânând doar inscripțiile cu majuscule frumoase săpate în piatră și, uneori, graffiti. Dar scrisul de mână al lui Poggio era expresia grafică a unei dorințe profunde ce viza un stil de frumusețe diferit, o formă culturală care semnala recuperarea unui lucru prețios, pierdut cândva. Forma literelor lui fusese inspirată de stilul manuscriselor anumitor scribi carolingieni. Însă Poggio și contemporanii lui nu identificau acest stil cu curtea lui Carol cel Mare; ei l-au numit *lettera antica*, visând nu la instructorul lui Carol cel Mare, Alcuin, ci la Cicero și Vergiliu.

Pentru a câștiga bani, tânărul Poggio copia cărți și documente, probabil foarte multe la număr. Scrisul de mână și talentul lui de copist – pentru care avea să devină celebru – trebuie să fi fost, încă de la început, suficient de remarcabile pentru a-i permite să-și plătească educația. Și-a

îmbunătățit latina, deja destul de avansată, studiind cu un învățat talentat din Ravenna, Giovanni Malpaghino, un om agitat, certăreț, care fusese în tinerețe secretarul și copistul lui Petrarca, iar acum trăia din prelegeri despre Cicero și poezia romană, pe care le ținea la Veneția, Padova, Florența și în alte locuri. Tot din câștigurile lui, Poggio își plătea cursurile de notar, acestea având avantajul[12] că erau mai ieftine și mai de scurtă durată decât cele necesare pentru avocatură.

Când avea douăzeci de ani, Poggio s-a prezentat la examen, dar nu la Universitate, ci în fața unei comisii de avocați și notari. Reușise să supraviețuiască vitregiilor copilăriei sale sărace și era decis să înceapă o carieră. Primul document notarial care i-a ajuns pe mână a fost o scrisoare de recomandare pentru propriul său tată care fugise din Florența la Rimini pentru a scăpa de furia unui cămătar. N-avem nici cea mai mică idee despre ce a avut Poggio în minte când a scris această copie. Probabil că ceea ce a contat mai mult pentru el era persoana în numele căreia a fost redactată scrisoare de recomandare – Coluccio Salutati, marele cancelar al Republicii Florentine.

Acesta era de fapt secretarul de stat permanent pentru afaceri externe. Florența era un stat independent care controla un teritoriu vast din centrul Italiei și era implicată în permanență într-un joc de șah cu miză mare cu celelalte state puternice din Peninsula Italică, în special Veneția și Milano în nord, Napoli în sud, și papalitatea din Roma, slăbită de disputele interne, dar încă bogată, periculoasă și intrigantă. Fiecare dintre acești rivali era pregătit, în caz că poziția îi era amenințată, să facă un pas riscant și să ceară ajutor, în bani și trupe, de la mai-marii continentului care ar fi salutat oportunitatea unei intervenții. Toți jucă-

12. Pentru *Doctor utriusque juris* (DUJ) (titulatura era aceeași atât în legea canonică, cât și în cea civilă) era nevoie de zece ani.

torii erau ambițioși, vicleni, neloiali, fără scrupule și înarmați, iar modul în care cancelarul conducea relațiile diplomatice, inclusiv relațiile cu Biserica, era crucial nu numai pentru bunăstarea orașului, ci și pentru supraviețuirea lui în fața amenințărilor din partea Franței, a Sfântului Imperiu Roman și a Spaniei.

Când Poggio și-a făcut intrarea în Florența, la sfârșitul anilor 1390, Salutati – care-și începuse cariera ca un mărunt notar de provincie – ocupa acest post de aproape 25 de ani, punând la cale intrigi, angajând mercenari sau scăpând el însuși de ei, redactând instrucțiuni precise pentru ambasadori, negociind tratate, încercând să-și dea seama ce puneau la cale inamicii, construind alianțe, emițând declarații publice. Aproape toată lumea – de la cei mai înverșunați inamici ai orașului până la cei mai patrioți cetățeni – înțelegea că în persoana cancelarului Florența avea un om cu adevărat excepțional, înzestrat nu numai cu cunoașterea legislației, cu abilitate politică și cu talent diplomatic, dar și cu pătrundere psihologică, calități pentru comunicare și un talent literar neobișnuit.

Ca și Petrarca, cu care corespondase, Salutati a simțit forța concentrată a trecutului îngropat și a pornit într-o căutare savantă a vestigiilor culturii clasice. Ca și Petrarca, era un creștin foarte evlavios, dar care găsea, totodată, că nu era nimic de apreciat, nici măcar din punct de vedere stilistic, în nici una din scrierile din perioada cuprinsă între Cassiodorus din secolul al VI-lea și Dante din secolul al XIII-lea. Și tot ca și Petrarca, a căutat să imite stilul lui Vergiliu și Cicero; și, cu toate că recunoștea că n-avea geniul literar al lui Petrarca – *Ego michi non placeo* („Nu-mi place de mine"), scria el cu amărăciune –, i-a uimit pe contemporani cu forța prozei sale.

Mai presus de toate, Salutati împărtășea convingerea lui Petrarca că interesul pentru recuperarea trecutului trebuie să fie mai presus de cel al unui anticar. Scopul lecturii

nu era să ajungi să scrii tu însuți într-o manieră identică cu cea a anticilor, chiar dacă acest lucru era posibil. „Prefer stilul meu propriu – scria Petrarca – necultivat și grosolan, dar, asemenea unei haine, mai pe măsura minții mele decât pe a altcuiva, care s-ar putea să fie mai elegant, mai ambițios și mai înzestrat, însă, dat fiind că vine de la un geniu mai mare, mie mi-ar aluneca mereu, nefiind pe potriva umilelor proporții ale intelectului meu."[13] Deși există, evident, o mare doză de falsă modestie în această mărturisire, ea exprimă totodată o dorință sinceră de a crea o voce nouă și originală, care să nu se confunde cu cea a vechilor maeștri, pe care trebuie însă să-i asimileze. Autorii antici, îi scria Petrarca lui Boccaccio, „au fost absorbiți de toată ființa mea, ajungând nu doar în memorie, ci până în măduva oaselor; și, pentru că au devenit una cu intelectul meu, fie că am să-i mai recitesc sau nu vreodată, ei vor continua să existe permanent în mine, cu rădăcinile adânc înfipte în sufletul meu". „Am crezut întotdeauna – scria Salutato în același spirit – că trebuie să imit Antichitatea, nu pur și simplu ca s-o reproduc, ci ca să produc ceva nou..."[14]

Pentru a-și dovedi valoarea, susțineau Petrarca și Salutati, întreaga întreprindere a Umanismului trebuie nu doar să genereze imitații acceptabile ale stilului clasic, ci să servească unui țel etic mai larg.[15] Iar pentru asta, trebuia să trăiască pe deplin și activ în prezent. Însă, în acest punct, discipolul se desparte de maestrul său, căci, în vreme ce Petrarca, născut în exil și neidentificându-se niciodată total

13. Witt, *In the Footsteps*, p. 263.

14. Citat în Martines, *Social World*, p. 25.

15. În opinia lui Petrarca, există valori care transcend stilul: „La ce-ți servește să te cufunzi complet în izvoarele ciceroniene și să ajungi să cunoști bine scrierile grecilor sau pe cele ale romanilor? Într-adevăr, vei fi în stare să vorbești prețios, încântător, plăcut și sublim, dar cu siguranță nu vei putea să vorbești serios, grav, echilibrat și, cel mai important, uniform" – *Rerum fam.* I.9, în Witt, *In the Footsteps*, p. 242.

cu o anumită țară, s-a mutat toată viața lui dintr-un loc în altul – pendulând între palate regale, oraș, curtea papală și refugii rurale, pierzându-și astfel orice speranță într-o așezare stabilă și, în final, fiind copleșit de nevoia unei retrageri contemplative din lume[16] –, Salutati voia să producă ceva nou în orașul-stat pe care-l iubea cu patimă.

În centrul peisajului urban aglomerat al Florenței, cu turnuri fortificate și mânăstiri împrejmuite cu ziduri, se afla Palazzo della Signoria, centrul politic al Republicii. Între zidurile acestuia sălășluia, în opinia lui Salutati[17], gloria orașului. Pentru el, independența Florenței – faptul că nu era clientul altui stat, dependent de papalitate sau condus de vreun rege, tiran sau prelat, ci era guvernat de un corp politic alcătuit din cetățenii ei – era tot ce conta mai mult pe lumea asta. Scrisorile, depeșele, protocoalele și proclamațiile scrise de el în numele principalilor priori ai Florenței sunt documente tulburătoare, citite și copiate la vremea aceea pe tot cuprinsul Italiei. Ele demonstrau că retorica antică trăia încă, generând emoții politice și deșteptând vise străvechi. Diplomat și politician deosebit de înzestrat, Salutati dispunea de o gamă oratorică aproape imposibil de redat în câteva cuvinte, însă ceva din spiritul ei poate fi intuit dintr-o scrisoare din 13 februarie 1376, adresată orașului Ancona. Ca și Florența, Ancona era o

16. La începutul anilor 1380, la îndemnul unui prieten, el a scris o apologie enormă a vieții monahale, și era întotdeauna gata, chiar în mijlocul unei vieți active și demne de laudă, să recunoască superioritatea, cel puțin în principiu, a retragerii contemplative.

17. Vazi Salutati către Gaspare Squaro de' Broaspini din Verona, 17 noiembrie, 1377: „În acest oraș nobil, floarea Toscanei și oglinda Italiei, perechea acelei glorioase Rome din care descinde și ale cărei umbre antice le urmează în lupta pentru salvarea Italiei și libertatea tuturor, aici în Florența am început o muncă nesfârșită, dar pentru care sunt deosebit de recunoscător." Vezi Eugenio Garin, *La Cultura Filosofica del Renascimento Italiano: Ricerche e Documenti*, Sansuni, Florența, 1979, în special pp. 3-27.

comună independentă, și Salutati îi îndemna pe cetățenii ei să se revolte împotriva guvernului papal ce le fusese impus: „Oare veți rămâne pentru totdeauna în întunericul sclaviei? Oare nu vă gândiți, voi, cei mai curajoși dintre bărbați, la cât de dulce este libertatea? Strămoșii noștri, întregul neam italian, au luptat vreme de cinci sute de ani... pentru ca libertatea să nu se piardă.“ [18] Revolta pe care se străduia s-o stârnească era, desigur, în interesul strategic al Florenței, însă în încercarea de a aprinde un spirit al libertății, Salutati dovedea ceva mai mult decât cinism. El pare să fi crezut sincer că Florența era moștenitoarea republicanismului pe care se clădise măreția Romei antice. Această măreție, declarația falnică a libertății și demnității umane, dispăruse cu totul de pe străzile întortocheate și murdare ale Romei, care deveniseră terenul abject pentru intrigile sordide ale clericilor, dar trăia, în opinia lui Salutati, în Florența. Iar el era principala sa voce.

Știa însă că nu va fi vocea ei pe vecie. Ajuns la vârsta de șaptezeci de ani, măcinat tot mai des de scrupule religioase și îngrijorat de nenumăratele amenințări care pândeau orașul pe care-l iubea, Salutati a pus ochii pe un grup de tineri talentați pe care i-a luat sub aripa sa. Poggio se afla printre aceștia, deși nu știm exact cum i-a identificat Salutati pe el sau pe ceilalți pe care i-a instruit în speranța că unul dintre ei îi va continua munca. Cel care promitea cel mai mult era Leonardo Bruni din Arezzo, un bărbat cu vreo zece ani mai mare decât Poggio, dar cu o origine la fel de modestă. Începuse prin a studia legile, dar, împreună cu alți studenți talentați din generația lui și, mai ales, cu cei care se aflau în jurul lui Salutati, fusese prins de pasiunea pentru studiile clasice. În cazul său, factorul decisiv a fost studierea Greciei antice, lucru devenit posibil în 1397, când Salutati l-a invitat pe reputatul savant bizantin Manuel

18. Witt, *In the Footsteps*, p. 308.

Chrysoloras să locuiască în Florența și să dea lecții într-o limbă ce fusese uitată aproape complet. „Venirea lui Chrysoloras – avea să-și amintească mai târziu Bruni – m-a făcut să ajung la o răscruce în ce privește alegerea carierei, dându-mi seama că greșeam dacă abandonam Dreptul și, în același timp, recunoscând că ar fi fost o crimă să nu profit de o ocazie atât de bună de a învăța literatura greacă."[19] Ispita s-a dovedit irezistibilă: „Cucerit în cele din urmă de aceste raționamente, m-am abandonat lui Chrysoloras cu o asemenea pasiune, încât ceea ce învățam de la el ziua, în orele de veghe, mi se perinda prin minte noaptea, în orele de somn."

În cercul de tineri care căutau pe toate căile să fie remarcați de Salutati, era de așteptat ca Poggio să se identifice în primul rând cu seriosul, silitorul și ambițiosul Bruni, un biet provincial, fără un ban în buzunar și înzestrat doar cu inteligența lui remarcabilă. Dar, deși îl admira pe Bruni – care în cele din urmă a ajuns un strălucit cancelar devotat Florenței și autor al mai multor scrieri, printre care și prima mare istorie a orașului –, Poggio a legat cea mai strânsă prietenie cu un alt student al lui Salutati, estetul extrem de sensibil și certăreț Niccolò Niccoli.

Cu vreo șaisprezece ani mai mare decât Poggio, Niccoli se născuse într-una dintre cele mai bogate familii ale orașului. Tatăl său făcuse avere din fabricarea stofei de lână, cămătărie, contracte la termen pentru grâne și alte activități. Registrele fiscale din anii 1390 arată că Niccolò Niccoli și cei cinci frați ai săi erau mai avuți decât majoritatea celor din cartierul lor, printre care se aflau și familii dominatoare precum Brancacci și Pitti. (Cei are au vizitat Florența pot să-și dea seama de proporțiile acestei averi gândindu-se numai la grandoarea Palatului Pitti, construit la aproape douăzeci de ani de la moartea lui Niccoli.)

19. Symonds, *Renaissance in Italy*, pp. 80-81.

Când l-a cunoscut Poggio, averea lui Niccoli și a fraților săi se afla în declin. Deși erau în continuare foarte bogați, frații se certau puternic între ei, iar familia se pare că nu dorise sau nu fusese în stare să se implice în jocul politic – singurul în măsură să asigure florentinilor bogați protecția și sporirea averii acumulate. Numai cei care exercitau puterea politică în mod activ și își urmăreau cu grijă interesele puteau să evite taxele zdrobitoare și adeseori vindicative puse pe averile vulnerabile. Așa cum avea să remarce abil, un secol mai târziu, istoricul Guicciardini, în Florența taxele erau folosite pe post de pumnal.[20]

Niccolò Niccoli a cheltuit tot ce avea pe o pasiune dominantă, care l-a împiedicat să activeze în spațiul civic și, în felul acesta, să încerce să asigure o parte din averea familiei sale. Comerțul cu lână și speculațiile cu mărfuri nu erau de el, și nici slujirea Republicii ca membru al Signoriei – corpul executiv al guvernului – sau al altor organisme importante, precum Consiliul celor Doisprezece sau Consiliul celor Șaisprezece Gonfalonieri. Chiar mai mult decât mentorul și prietenul lui umanist, Niccoli era obsedat de vestigiile Antichității romane și n-avea timp pentru nimic altceva. El se hotărâse, probabil la o vârstă mai fragedă, să nu îmbrățișeze nici o carieră și să nu se angajeze în nici un serviciu civic sau, mai degrabă, să folosească toată averea pe care o moștenise pentru a trăi o viață frumoasă și împlinită printre fantomele trecutului antic.

---

20. „Imaginează-ți doar – scria Niccoli agenților fiscali către sfârșitul vieții sale – ce fel de taxe pot să suporte bietele mele proprietăți, cu toate datoriile și cheltuielile presante pe care le am. Din acest motiv, implorându-te să dai dovadă de omenie și clemență, mă rog să binevoiești să mă tratezi în așa fel încât taxele curente să nu mă oblige, la vârsta mea înaintată, să mor departe de locul meu de naștere, unde am cheltuit tot ce am avut." Citat în Martines, *Social World*, p. 116.

În Florența lui Niccoli, familia era instituția centrală din punct de vedere social, economic și psihologic, iar tinerii care nu optau pentru lumea aparte a Bisericii – și mai ales cei care moșteneau averi – erau supuși unei presiuni uriașe pentru a se căsători, a face copii și a spori averea familiei. „Căsătoria îți oferă din abundență tot felul de plăceri și satisfacții – scria contemporanul mai tânăr al lui Niccoli, Leon Battista Alberti, sintetizând o părere larg răspândită. Dacă intimitatea ne face mai binevoitori, atunci cu nimeni nu poți să ai o familiaritate la fel de strânsă și de durabilă cum ai cu soția ta; iar dacă, prin revelație și prin comunicarea sentimentelor și dorințelor tale, se naște o legătură puternică și o voință unită, atunci cu cine altcineva ai avea mai multe oportunități să comunici pe deplin și să-ți dezvălui gândurile, decât cu soția ta, tovarășa ta de nedespărțit; și, în cele din urmă, dacă ceea ce a început ca o alianță respectabilă se va dezvolta într-o prietenie, atunci nici o altă relație, în afara legăturii sacre a căsătoriei, nu va putea face obiectul venerației tale. La toate acestea, adaugă faptul că fiecare moment aduce cu sine noi legături dictate de plăcere și utilitate, consfințind bunăvoința care ne umple inimile."[21]

O asemenea imagine excesiv de roză era întărită de o serie de avertismente dure. Vai de bărbatul care n-are nevastă, exclama San Bernardino, cel mai popular predicator al timpului: „Dacă e bogat și are oarece [grâne], ajung să se înfrupte din ele vrăbiile și șoarecii... Știi cum arată patul lui? E numai murdărie, și când pune un cearceaf nou

21. Alberti, *The Family in Renaissance Florence* (*Libri della Famiglia*), trad. Renee Neu Watkins, University of South Carolina Press, Columbia, 1969, 2:98. Uneori se susține că această concepție despre căsătorie ca asociere între egali a fost introdusă abia de Protestantism, dar există dovezi considerabile care arată că aceasta a existat cu mult mai înainte.

nu-l mai ia de acolo până nu se rupe de tot. În încăperea în care mănâncă, podeaua este acoperită cu coji de pepene, oase și frunze de salată... Farfuriile nu le spală, se mulțumește să le lingă câinii. Știi cum trăiește? Ca o fiară sălbatică."[22]

Niccoli a respins atât îndemnurile, cât și avertismentele. Se spune că a ales să rămână celibatar pentru ca nici o femeie să nu-i distragă atenția de la studii. „Studii" este un termen cât se poate de exact – a fost un om cu o cultură vastă și foarte studios –, însă nu poate să redea adecvat acea viziune înaltă a unui mod de viață complet cufundat în trecut, la care Niccoli ajunsese în tinerețe și pe care a urmat-o cu o tenacitate de neclintit. „Avea o menajeră – scrie biograful său, Vespasiano – care se îngrijea de toate nevoile sale."[23]

A fost unul dintre primii europeni care au colecționat antichități, considerându-le opere de artă, obiecte valoroase, de care s-a înconjurat în apartamentele lui florentine. Colecționarea lor a devenit între timp o practică atât de familiară în rândurile celor foarte bogați, încât e greu să ne dăm seama că odinioară a reprezentat o noutate. În Evul Mediu, pelerinii care ajungeau la Roma erau obișnuiți să caște gura la Colosseum și la alte „minunății" ale păgânismului, în drumul lor către locurile care contau cu adevărat pentru ei și unde aveau să se închine la raclele sfinților și martirilor creștini. Colecția lui Niccoli din Florența era rezultatul unui impuls diferit: nu al acumulării de trofee, ci al unei aprecieri iubitoare a obiectelor estetice.

Odată ce s-a răspândit vestea că un bărbat excentric era dispus să plătească sume frumușele pentru capete și torsuri antice, fermierii care până atunci arseseră bucățile de

---

22. Origo, *Merchant of Prato*, p. 179.

23. Vespasiano da Bisticci, *The Vespasiano Memoirs: Lives of the Illustrious Men of the XV Century*, trad. William George și Emily Waters, Routledge, Londra, 1926, p. 402.

marmură scoase la iveală de plug pentru a extrage calcarul din ele, sau care folosiseră vechile pietre inscripționate pentru fundațiile cotețului de porci, au început să le ofere spre vânzare. Expuse în încăperile elegante ale lui Niccoli, alături de pocale romane antice, vechi piese de sticlărie, medalii, camee și alte comori, sculpturile au trezit și în alții impulsul de a colecționa.

Poggio nu putea spera că va ajunge, asemenea prietenului său, să i se servească masa în farfurii romane antice sau să plătească cu monede de aur camee antice pe care le-ar fi zărit din întâmplare la gâtul copiilor de pe stradă.[24] Dar putea să împărtășească și să adâncească dorința, aflată în spatele achizițiilor lui Niccoli, de a înțelege și de a reintra, în chip imaginar, în lumea culturală ce crease obiectele frumoase cu care acesta se înconjurase. Cei doi prieteni au studiat împreună, au schimbat anecdote istorice despre Republica și Imperiul Roman, au cugetat la religia

24. „Într-o bună zi, plecând de acasă, Nicolao a văzut un băiat care purta la gât o calcedonie cu un chip gravat pe ea de către Polycleitos, o lucrare frumoasă. L-a întrebat cum se numește tatăl lui și, aflând acest lucru, a trimis pe cineva să-l întrebe dacă vinde piatra; tatăl a consimțit imediat, ca unul care habar n-avea ce era aceasta sau cât valora. Nicolao i-a trimis cinci florini în schimbul ei, iar bietul om căruia îi aparținuse a socotit că a primit cel puțin de două ori valoarea ei“ – *ibid.*, p. 399. Cel puțin în acest caz, cheltuiala s-a dovedit o investiție bună: „În vremea Papei Eugeniu a existat în Florența un anume Maestro Luigi, Patriarhul, care era foarte interesat de asemenea lucruri și care i-a trimis vorbă lui Nicolao întrebându-l dacă poate să vadă calcedonia. Acesta i-a trimis-o, iar Patriarhului i-a plăcut atât de mult, încât a păstrat-o pentru el, trimițându-i în schimb două sute de ducați de aur și implorându-l atât de tare să i-o lase lui, încât Nicolao, nefiind un om bogat, a cedat. După moartea acestui Patriarh, piatra a ajuns la Papa Paul și apoi la Lorenzo de' Medici“, *ibid.*, p. 399. Pentru o istorie fascinantă a traseului pe care l-a avut în timp o singură camee antică, vezi Luca Giuliani, *Ein Geschenk fur den Kaiser: Das Geheimnis des grossen Kameo*, Beck, München, 2010.

și mitologia evocate de statuile zeilor și eroilor, au măsurat fundațiile vilelor aflate în ruină, au discutat despre topografia și organizarea orașelor antice și, mai presus de toate, și-au îmbogățit cunoașterea amănunțită a limbii latine, pe care o iubeau amândoi și pe care o foloseau de regulă în epistolele personale și, probabil, în conversația privată.

Din aceste scrisori reiese limpede că exista un lucru la care Niccolò Niccoli ținea mult mai mult decât la sculpturile antice dezgropate din pământ: textele clasice și patristice pe care tovarășii săi umaniști reușeau să le găsească în bibliotecile monahale. Îi plăcea să aibă asemenea texte, să le studieze, să le copieze cu o infinită răbdare și cu o caligrafie chiar mai frumoasă decât a lui Poggio. Probabil că prietenia lor s-a dezvoltat cel puțin tot atât de mult în jurul formelor literelor – ambii sunt creditați cu inventarea scrierii cursive umaniste – ca în jurul formelor gândirii antice.

Manuscrisele textelor antice erau scumpe, însă pentru colecționarul avid nici un preț nu părea prea mare. Biblioteca lui Niccoli era faimoasă în rândul umaniștilor din Italia și din alte părți și, cu toate că adeseori era retras, arțăgos și dogmatic, îi primea cu căldură în casa lui pe cei care doreau să-i consulte colecțiile. În 1437, când a murit, la vârsta de șaptezeci și trei de ani, a lăsat în urma lui opt sute de manuscrise, de departe cea mai mare și mai bună colecție din Florența.

Inspirat de viziunea lui Salutati, Niccoli formulase o idee cu privire la modul în care aveau să fie întrebuințate aceste texte. Petrarca și Boccaccio visaseră amândoi ca, după moartea lor, manuscrisele pe care le achiziționaseră în timpul vieții să fie păstrate laolaltă, însă aceste colecții valoroase au ajuns în cele din urmă să fie vândute, împrăștiate sau pur și simplu neglijate. (Multe dintre codicele prețioase pe care Petrarca le adunase cu atâta trudă și le adusese la Veneția, pentru a pune bazele unei mult visate Biblioteci Alexandrine, au fost închise și uitate într-un pa-

lazzo plin de umezeală, unde s-au prefăcut în pulbere.) Niccoli nu voia ca munca sa de o viață să sufere aceeași soartă. El a întocmit un testament în care a cerut ca manuscrisele să fie păstrate laolaltă, a interzis vânzarea sau dispersarea lor, a stabilit reguli stricte pentru împrumuturi și restituiri, a numit un comitet de administratori și a lăsat o sumă de bani pentru construirea unei biblioteci. Clădirea avea să fie construită, iar colecția depozitată într-o mânăstire; însă Niccoli n-a dorit sub nici o formă ca aceasta să fie o bibliotecă monahală, inaccesibilă lumii și rezervată doar călugărilor. El a specificat că manuscrisele trebuie să fie disponibile nu numai pentru cler, ci și pentru toți cetățenii educați, *omnes cives studiosi.*[25] Trecuseră secole de când ultima bibliotecă romană fusese închisă și abandonată în momentul în care Niccoli a restituit lumii ideea de bibliotecă publică.

La sfârșitul anilor 1390, când Poggio l-a întâlnit pentru prima oară pe Niccoli, mania colecționării care a generat acest rezultat remarcabil trebuie să fi fost doar în faza incipientă, însă cei doi au legat o prietenie strânsă, bazată pe credința lor fermă în superioritatea tuturor lucrurilor antice – lăsând la o parte chestiunile religioase – față de tot ce le-a urmat. Uimitoarea ambiție și creativitate literară caracteristice lui Petrarca se ofiliseră în ei, ca și zelul patriotic și setea de libertate care alimentaseră umanismul

25. În realitate, visul lui Niccoli depășea mijloacele sale: el a murit îngropat în datorii. Însă acestea aveau să fie anulate de prietenul său, Cosimo de' Medici, în schimbul dreptului de a dispune de colecție. Jumătate din manuscrise au fost trimise noii biblioteci din San Marco, unde au fost depozitate în edificiul magnific al lui Michelozzi; cealaltă jumătate a format baza marii Biblioteci Laurențiene a orașului. Cu toate că a fost responsabil de crearea ei, ideea de bibliotecă publică nu a fost numai a lui Niccoli. Ea fusese avansată de Salutati. *Cf.* Berthold L. Ullman și Philip A. Statder, *The Public Library of Renaissance Florence: Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici, and the Library of San Marco*, Antenore, Padua, 1972, p. 6.

lui Salutati. În locul lor s-a instalat un lucru al cărui spirit nu era nici pe departe atât de expansiv, dar care avea nevoie de mai multă trudă și atenție: un cult al imitației și o pasiune pentru exactitate. Probabil că generației mai tinere îi lipsea talentul copleșitor al celor mai în vârstă, însă era ca și cum acești discipoli înzestrați ai lui Salutati respingeau în mod deliberat dorința cutezătoare de a aduce ceva cu adevărat nou în lume. Disprețuind noul, ei visau doar să reanime ceva vechi. Acest vis, îngust și arid, a fost sortit eșecului; dar în același timp a avut rezultate surprinzătoare.

Celor din afara cercului vrăjit al tinerilor umaniști, noua atitudine față de limbă și cultură li se părea respingătoare. „Pentru a se da drept învățați în fața gloatei – scria un contemporan dezgustat –, ei strigă în gura mare în piazza câți diftongi au avut anticii și de ce azi se folosesc numai doi."[26] Chiar și Salutati era stânjenit, și din motive întemeiate, deoarece, deși clasicismul înflăcărat al lui Poggio și Niccoli i se datora fără nici o îndoială, asta însemna totodată și o separare a drumurilor și, oarecum, o repudiere.

La moartea lui Petrarca, în 19 iulie 1374, îndureratul Salutati îl declarase prozator mai mare decât Cicero și poet mai mare decât Vergiliu. Mai târziu, în anii 1390, lui Poggio și Niccoli li s-a părut ridicolă o asemenea apreciere, motiv pentru care l-au presat pe Salutati să se dezică de ea. În toate secolele ce au urmat, susțineau ei, nimeni nu i-a depășit pe marii scriitori clasici în ce privește perfecțiunea stilistică. Era imposibil. În opinia lor, tot ce se întâmplase după Antichitate nu reprezenta altceva decât o

---

26. Cino Rinuccini, *Invettiva contro a certi calunniatori di Dante e di messer Francesco Petrarca e di messer Givanni Boccaccio*, citat în Witt, *In the Footsteps*, p. 270. Vezi Ronald Witt, „Cino Rinuccini's *Risponsiva alla Invetirra di Messer Antonio Lusco*", *Renaissance Quarterly 23* (1970), pp. 133-149.

lungă și tragică istorie a decăderii și pierderilor în plan stilistic. Indiferenți sau ignoranți, chiar și așa-zișii scriitori medievali cultivați uitaseră cum să formuleze corect propozițiii, în maniera proprie maeștrilor latinei clasice, sau să folosească cuvintele cu eleganța, precizia și rigoarea cu care fuseseră utilizate cândva. Mai mult, exemplarele textelor antice care supraviețuiseră fuseseră corupte, astfel că nu mai puteau servi drept modele de corectitudine, chiar dacă cineva ar fi avut ambiția să le folosească ca atare. Anticii citați de scolasticii medievali, susținea Niccoli, „nu s-ar fi recunoscut în scrierile care le sunt atribuite, care au fost păstrate sub forma unor texte corupte și traduse fără talent și fără sens“[27].

Deși a subliniat în repetate rânduri că stăpânirea unui stil clasic este în sine un instrument inadecvat pentru atingerea excelenței în literatură sau morală, Petrarca stătuse cândva pe treptele Capitoliului și fusese el însuși încununat cu lauri – ca și cum spiritul trecutului antic renăscuse cu adevărat în el. Însă, din perspectiva clasicismului manifest, radical, al generației mai tinere, Dante, Petrarca sau Boccaccio, nemaivorbind de autorii mai modești, nu realizaseră nimic demn de laudă: „Atâta vreme cât moștenirea literară a Antichității se află într-o asemenea stare deplorabilă, nu este posibilă nici o cultură reală și orice dezbatere se clădește în mod inevitabil pe un teren care se clatină.“[28]

Acestea sunt, fără îndoială, vederile lui Niccoli, însă cuvintele nu sunt ale lui. Mai degrabă ele i-au fost atribuite într-un dialog de Leonardo Bruni. Pentru că, în afară de scrisorile către prietenii săi intimi, Niccoli n-a scris practic nimic. Cum ar fi putut de altfel, dat fiind spiritul lui critic acid și clasicismul neobosit? Prietenii îi trimiteau textele lor în latină și așteptau cu sufletul la gură observațiile sale

27. Bruni, *Dialogus* 1, în Martines, *Social World*, p. 235.
28. *Id.*

care erau aproape întotdeauna severe, rigide, și necruțătoare. Însă Niccoli era cel mai necruțător cu el însuși.

Niccolò Niccoli era, în opinia lui Salutati, „al doilea sine“[29] al lui Poggio. Însă acesta din urmă n-a suferit de inhibițiile paralizante care practic l-au redus la tăcere pe prietenul lui. Pe parcursul îndelungatei sale cariere, Poggio a scris cărți care tratau subiecte precum ipocrizia, avariția, adevărata noblețe, oportunitatea mariajului în cazul unei persoane în vârstă, vicisitudinile destinului, nefericirea condiției umane și istoria Florenței. „Avea darul scrierii“, spunea despre el contemporanul lui mai tânăr Vespasiano de Bisticci, adăugând: „și o ușurință în mânuirea insultelor grave, pentru care era temut de toată lumea“[30]. Deși Poggio, maestrul invectivei, nu era dispus să accepte ideea bătrânului său îndrumător că vreun scriitor din ultimul mileniu ar fi putut să egaleze, nemaivorbind să depășească, elocvența anticilor, el a admis că Petrarca realizase ceva: Petrarca, susținea el, a fost primul care, „prin munca, hărnicia și spiritul lui pătrunzător, a readus la lumină discipline care erau pe punctul de a fi distruse și a deschis calea pentru aceia care erau nerăbdători să le urmeze“[31].

Aceasta este calea pe care, lăsând la o parte orice altă ocupație, a apucat-o cu hotărâre Niccoli. În ce-l privește pe Poggio, el a fost fericit să i se alăture, însă trebuia să-și asigure cumva existența. Avea un talent fantastic ca scrib, dar această ocupație cu greu i-ar fi putut asigura modul de viață la care spera. Cunoașterea limbii latine l-ar fi ajutat să îmbrățișeze o carieră de profesor, dar și în cazul acesta ar fi avut un trai lipsit de satisfacțiile pe care le căuta. În general, universitățile erau lipsite de clădiri, biblioteci și dotări; ele se reduceau la maeștri și discipolii lor, iar uma-

29. Martines, *Social World*, p. 241.
30. *Vespasiano Memoirs*, p. 353.
31. Martines, *Social World*, p. 265.

niștii erau plătiți de regulă cu mult mai puțin decât profesorii de drept și medicină. Majoritatea celor care predau științe umaniste aveau o viață itinerantă; călătoreau dintr-un oraș în altul, țineau lecții despre câțiva autori favoriți și apoi plecau mai departe, în speranța că-și vor găsi patroni noi. Poggio avusese ocazia să cunoască îndeaproape o asemenea existență și nu era încântat de ea. Își dorea ceva mai stabil și mai așezat.

În același timp era lipsit de zelul patriotic – de pasiunea pentru cetate și pentru libertatea republicană – care-l inspirase pe Salutati și îi fusese insuflată lui Bruni. Și nu avea nici chemarea de a intra în tagma preoțească, îmbrățișând astfel o viață de preot sau de călugăr. Spiritul lui era în mod evident laic, iar dorințele lui erau în și pentru această lume. Cu toate astea, trebuia să facă ceva. În toamna anului 1403, înarmat cu o scrisoare de recomandare de la Salutati, tânărul de douăzeci și trei de ani a pornit spre Roma.

VI. La Fabrica de Minciuni

Pentru un parvenit provincial ambițios, anturajul pompos al Papei reprezenta principalul magnet, însă Roma oferea și alte oportunități. Puternicele familii nobile romane – în primul rând, familiile Colonna și Orsini – puteau să găsească întotdeauna o cale de a se folosi de o persoană înzestrată cu o latină excelentă și cu un scris de mână neasemuit de frumos. Mai mult, episcopii și cardinalii care locuiau la Roma aveau propriile lor curți mai mici, unde oameni cu cunoștințe notariale, care puteau să întocmească și să scrie documente legale, erau la mare căutare. La sosirea sa, Poggio și-a găsit un loc într-una din aceste curți, aceea a cardinalului de Bari. Însă acesta nu a fost decât un mic popas pe drumul a cărui țintă finală era serviciul papal – fie la palat (*palatium*), fie la curte (*curia*). Înainte ca anul să se încheie, dârzul republican Salutati trăsese destule sfori la curtea Papei Bonifaciu IX, pentru a-l ajuta pe elevul lui merituos să obțină ceea ce dorea, mult râvnita poziție de scrib – scriptor apostolic.

Majoritatea birocraților papali proveneau din Roma și din împrejurimi; mulți dintre ei, asemenea lui Poggio, aveau o oarecare pregătire juridică. Deși se presupunea că scribii trebuiau să participe la serviciul religios în fiecare zi înainte de lucru, postul lor era unul laic – ei se ocupau în principal de afacerile papalității, pentru care era nevoie de abilități în domeniul logicii, aritmeticii, administrației și

dreptului. Papa era (sau cel puțin susținea că este) conducătorul absolut al unei regiuni întinse din centrul Italiei, mergând în nord până în Romagna și teritoriile controlate de Republica Venețiană. Multe dintre orașele asupra cărora domnea erau în permanentă fierbere, politica statelor din jur era la fel de agresivă, de imprevizibilă și de acaparatoare ca și a sa, iar puterile străine erau mereu interesate să facă incursiuni militare în peninsulă. Pentru a-și menține teritoriile, avea nevoie de tot ce putea să adune din punct de vedere al talentului diplomatic, resurselor financiare și puterii armate, motiv pentru care trebuia să susțină un aparat guvernamental uriaș.

Desigur, Papa era conducătorul absolut al unui regat spiritual mult mai întins, care cuprindea, cel puțin în principiu, întreaga specie omenească și pretindea că-i stabilește destinul atât în lumea aceasta, cât și în cea viitoare. Unii dintre cei pe care-i numea supușii lui și-au manifestat surpriza față de o asemenea pretenție – cum a fost cazul popoarelor din Lumea Nouă pe care Papa le-a trecut în masă la sfârșitul secolului al XV-lea în vasalitatea regilor Spaniei și Portugaliei – iar alții, precum evreii sau creștinii ortodocși din Răsărit, s-au opus cu încăpățânare. Însă marea majoritate a creștinilor din Occident, chiar dacă locuiau în ținuturi îndepărtate, sau nu cunoșteau latina pe care el o folosea în activitatea sa, sau le erau cunoscute o parte din scandalurile răsunătoare ce aruncaseră o umbră de îndoială asupra moralității instituției, credeau că se află într-o relație specială cu autoritatea unică a Papei. Ei se uitau la papalitate pentru a stabili interpretări ale doctrinei, într-o religie dogmatică care pretindea că aceste interpretări sunt cruciale pentru soarta sufletului și care trecea prin sabie și foc pe oricine ar fi negat această pretenție; umblau după dispense papale – adică scutiri de la anumite reguli ale legii canonice – în chestiuni care vizau căsătoria,

anularea acesteia și o mie de alte relații sociale delicate; trăgeau sfori pentru a fi numiți în diferite posturi și pentru a obține beneficii substanțiale; se uitau după tot ceea ce oamenii își închipuie că un legiuitor puternic și neînchipuit de bogat, proprietar de pământuri și lider spiritual, le va oferi sau le va refuza rivalilor lor. La începutul secolului al XV-lea, când Poggio își găsise un loc la Roma, la curtea papală ajungeau săptămânal două mii de cazuri pentru a fi rezolvate.

Pentru toată această activitate – care depășea cu mult activitatea oricărei cancelarii europene – era nevoie de personal calificat: teologi, avocați, notari, funcționari și secretari. Petițiile trebuiau concepute într-o formă corespunzătoare și redactate. Procesele-verbale trebuiau păstrate cu grijă. Deciziile trebuiau înregistrate. Ordinele erau transcrise și copiate. Bulele papale – decretele, scrisorile de împuternicire și cartele – erau copiate și sigilate. Versiuni prescurtate ale acestor bule erau pregătite și expediate în diverse locuri. Episcopul Romei avea un personal numeros la curte, pe măsura rangului său princiar; era înconjurat de o mulțime de curtezani, consilieri, funcționari și servitori, pe măsura funcției politice și a importanței etichetei sale; avea o cancelarie imensă, pe măsura puterii sale juridice; și o birocrație religioasă masivă, pe măsura autorității sale spirituale.

Aceasta era lumea în care intra Poggio și în care spera să prospere. O slujbă la Curie putea să fie un pas către o poziție superioară și mult mai bine remunerată în ierarhia Bisericii, însă cei care aspirau la o asemenea avansare trebuiau să devină clerici. Fără îndoială, Poggio trebuie să fi înțeles că intrarea într-un ordin monastic era calea spre bogăție și putere și, cum nu era căsătorit, nu exista nici un obstacol în această privință. (E posibil să fi avut deja o amantă și copii nelegitimi, dar cu siguranță asta nu era o piedică.) Și cu toate acestea, șovăia.

Se cunoștea destul de bine ca să-și da seama că-i lipsește vocația religioasă.[1] Desigur, acest lucru nu i-a împiedicat pe mulți dintre contemporanii săi să facă o asemenea alegere, însă lui Poggio nu-i plăcea ce observa la ei. „Sunt hotărât să nu urmez o profesie sacerdotală – îi scria prietenului său Niccoli –, căci i-am văzut pe mulți pe care-i consideram persoane de caracter și cu o dispoziție generoasă, cum au decăzut, ajungând pradă lăcomiei, trândăviei și risipei, ca urmare a intrării lor în tagma preoțească."[2] Această decădere, se gândea el, îi era aproape fără îndoială sortită și lui, și ca urmare era decis s-o evite. „Temându-mă ca nu cumva să mi se întâmple și mie același lucru, am hotărât să-mi petrec timpul de pelerinaj care mi-a mai rămas ca laic." În felul acesta, întorcea spatele unei existențe deosebit de confortabile și de sigure într-o lume foarte nesigură, însă pentru Poggio, prețul acestei securități era prea mare: „Nu privesc preoția, așa cum fac mulți, ca pe o libertate – îi mărturisea el lui Niccoli –, ci ca pe cel mai strict și mai opresiv serviciu."[3] În schimb, a optat pentru un mod de viață – birocrat laic în serviciul Papei – care, din punctul nostru de vedere, pare deosebit de restrictiv; pentru el însă, refuzul de a intra în rândul preoților a fost un act eliberator, menit să-i asigure o anume independență.

Avea nevoie de fiecare fărâmă de independență pe care o putea aduna. Curia romană era, din punct de vedere moral, un loc recunoscut ca periculos, lucru exprimat[4] cu atâta

1. Vezi Poggio către Niccoli, 12 februarie 1421: „Nu sunt unul dintre acei oameni perfecți, gata să-și abandoneze părinții, să-și vândă totul și să împartă banii la săraci; tăria asta nu o aveau decât câțiva, și asta cu multă vreme în urmă, într-o altă epocă." – Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, p. 49.

2. William Shepherd, *Life of Poggio Bracciloni*, Longman *et al.*, Liverpool, 1837, p. 185.

3. Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, p. 58.

4. Peter Partner, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 115.

iscusință de un proverb roman din acea vreme: *Curialis bonus, homo sceleratissimus* („Un bun membru al Curiei e cel mai ticălos dintre oameni“). Atmosfera în care trăia este redată cel mai strălucit de o stranie lucrare din anii 1430, scrisă în vremea în care Poggio se afla încă în centrul Curiei. Intitulată *Despre virtutea și demnitatea curții romane*, ea aparține unui umanist contemporan mai tânăr, florentinul Lapo da Castiglionchio. Este un dialog în stil ciceronian, o formă utilizată intens de scriitorii din acele timpuri care doreau să exprime opinii controversate și chiar periculoase, fără să-și asume întreaga responsabilitate pentru ele. Astfel, la începutul conversației imaginare a lui Lapo, un personaj numit Angelo – desigur, nu Lapo însuși, ferească Dumnezeu – critică violent corupția morală a Curiei, un loc „în care crima, josnicia morală, frauda, și înșelătoria poartă numele virtuții și sunt la mare cinste“[5]. Ideea că această cloacă a ipocriziei are pretenții de religiozitate e grotescă: „Ce poate fi mai străin de religie decât Curia?“[6]

Pretinzând că vorbește în nume propriu, Lapo se ridică să apere curtea papală. E adevărat, locul atrage cete de petiționari, dar noi știm că lui Dumnezeu îi place să fie venerat de mulțime. Prin urmare, El trebuie să fie deosebit de încântat de manifestările impresionante ale venerației organizate în onoarea Sa de preoții îmbrăcați în straie scumpe. Iar pentru muritorii de rând, Curia este cel mai bun loc pentru a dobândi virtutea cunoscută sub numele de prudență, de vreme ce aici așteaptă tot soiul de oameni din toate colțurile lumii. Simpla observare a unei varietăți atât de mari de haine străine, accente și stiluri de a purta

5. Lapo da Castiglionchio, *On the Excellence and Dignity of the Roman Court*, în Christopher Celenza, *Renaissance Humanism and the Papal Curia: Lapo da Castiglionchio the Younger's De curiae commodis*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999, p. 111.

6. *Id.*, p. 127.

barba este, în sine, o lecție utilă despre obiceiurile oamenilor. Iar curtea este, la rândul ei, cel mai bun loc pentru a studia științele umaniste. La urma urmei, scrie Lapo, „secretarul personal al Papei [prin urmare o persoană influentă] este Poggio din Florența, care se remarcă nu numai printr-o înaltă erudiție și elocvență, dar și printr-o seriozitate de neegalat, însoțită de o mare înțelepciune și bunăcuviință“[7].

E adevărat, recunoaște el, e neplăcut că mituirea și corupția își dau mâna chiar în inima Curiei, însă ele se datorează unui grup mic de hoți nenorociți și perverși, care au discreditat locul. Probabil că într-o bună zi scandalul va ajunge la urechile Papei, care va decide să-și facă curat în casă, dar, în orice caz, în viață trebuie să ținem cont de intenția de la care s-a pornit, și nu de faptele petrecute după aceea.

Convins, evident, de aceste argumente, Angelo începe să peroreze despre viclenia avocaților din Curie, care vânează slăbiciunile și secretele intime ale tuturor și se folosesc cu abilitate de orice oportunitate pentru a face bani. Și, date fiind sumele uriașe plătite pentru o bucată de hârtie cu sigiliul papei, ce profituri fantastice se adună numaidecât! Locul este o mină de aur. Nu mai e nevoie să afișăm sărăcia lui Cristos: acest lucru a fost necesar numai la început, pentru ca lumea să nu creadă acuzațiile de corupție. Timpurile s-au schimbat, iar bogățiile, atât de esențiale pentru orice întreprindere importantă, sunt acum un lucru normal pentru oricine vrea să le dobândească. Preoților li se permite să adune câtă avere vor; ei nu trebuie să fie săraci decât cu duhul. Dorința ca înalții prelați să fie mai degrabă săraci și nu imens de bogați ca acum este o dovadă de „absurditate.“[8]

---

7. *Id.*, p. 155.
8. *Id.*, p. 205.

Dialogul continuă astfel, reușind să combine o seriozitate imperturbabilă cu un entuziasm debordant. Curia, sunt de acord cei doi prieteni, este un loc bun nu numai pentru studiile serioase, ci și pentru distracții sănătoase precum jocurile, călăria și vânătoarea. Gândiți-vă doar la cinele fastuoase de la curtea papală: bârfa plină de spirit, însoțită de mâncăruri și băuturi fantastice, servite de băieți frumoși, tineri și fără păr pe trup. Iar pentru cei ale căror gusturi nu înclină în direcția lui Ganymede, există din abundență plăcerile lui Venus. Metresele, matroanele adulterele și curtezanele de toate felurile ocupă un loc central în Curie, și pe merit, căci, la urma urmei, plăcerile pe care le oferă atârnă atât de mult în balanța fericirii omenești. Cântece deocheate, sâni dezgoliți, sărutări, dezmierdări, cățel de salon antrenați să te lingă între picioare pentru a-ți stârni dorința – și toate la un preț uimitor de mic.

Acest entuziasm exuberant față de comportamentul scandalos de corupt și dorința frenetică de îmbogățire trebuie să fie un joc satiric alunecos. Însă lucrarea *Despre virtutea și demnitatea curții romane* este într-adevăr o satiră foarte specială, și nu doar pentru că șuvoiul de laude pe care-l revarsă asupra unor lucruri pe care cititorul se presupune că le disprețuiește în mod firesc i-a păcălit pe unii dintre contemporani.[9] Problema este că, atunci când a scris cartea, Lapo era preocupat să-și găsească un loc de muncă chiar la Curie. Desigur, e posibil să fi avut sentimente ambivalente față de această încercare: adesea oamenii disprețuiesc instituțiile în care, altminteri, încearcă cu disperare să-și găsească un loc. Dar probabil că alcătuirea acestui inventar al viciilor Curiei era ceva mai mult decât expresia unei ambivalențe.

9. Vezi Celenza, *Renaissance Humanism and the Papal Curia*, pp. 25-26.

Există un pasaj în carte în care Lapo ridică în slăvi bârfa, povestirile obscene, glumele și minciunile ce caracterizează conversația scribilor și secretarilor apostolici. Nu contează, spune el, dacă lucrurile despre care vorbesc sunt adevărate sau false. Ele sunt amuzante și, în felul lor, instructive: „Nimeni nu este cruțat, fie că e absent sau prezent, și fiecare este atacat în mod egal, în hohotele puternice de râs ale tuturor. Petrecerile nocturne, viața de tavernă, proxenetismul, corupția, hoția, adulterul, degradarea sexuală și alte activități rușinoase sunt făcute publice. Iar din acest lucru dobândim nu numai plăcere, ci și o instruire utilă, deoarece viața și caracterul tuturor sunt expuse astfel în fața ochilor noștri."[10]

Lapo este, fără îndoială, ironic, dar el arată, prin însăși maniera acestei ironii, că înțelege umorul cinic, demonstrând astfel că este potrivit pentru a participa la conversațiile pe care le pune la stâlpul infamiei. Acesta era practic un mod de a se prezenta membrilor Curiei și mai presus de toate lui „Poggio din Florența".

La vremea în care Lapo intra în scenă, în anii 1430, Poggio avansase de la postul de scriptor la cel de secretar papal, mult mai puternic și mai bine plătit. La curtea papală au existat întotdeauna în jur de o sută de scriptori, însă numai șase secretari apostolici. Aceștia din urmă aveau acces direct la Papa însuși și, drept urmare, erau mult mai influenți. O sugestie atentă într-un caz, un cuvânt spus la momentul oportun în altul puteau să influențeze serios decizia dată într-un caz important sau în atribuirea unui avantaj.

Dintre secretari se distingea în primul rând *secretarius domesticus* sau *secretus*, adică secretarul privat sau intim al Papei. Această poziție râvnită era mărul de aur pe care Poggio – al cărui tată fugise cândva din Arezzo pentru a scăpa de creditori – a reușit să pună mâna, după ani de

10. *Id.*, p. 177.

manevre. Când ambițiosul Lapo, sau oricare alt personaj aflat în căutarea unei slujbe la curtea papală, a inspectat „scena", nu i-a fost prea greu să înțeleagă că Poggio era cel mai important dintre „oamenii Papei".

De ce s-ar fi gândit însă Lapo să intre pe sub pielea lui Poggio, folosindu-se în acest scop de un tablou insinuant ironic al instituției corupte, în care spera să fie angajat? Pentru că în anii 1430, și probabil cu multă vreme înainte de această perioadă, Poggio se stabilise deja chiar în centrul a ceea ce el numea *il Bugiale*, Fabrica de Minciuni. Acolo, într-o încăpere a Curții, secretarii papali se strângeau regulat pentru a-și spune unii altora diverse istorisiri și glume „Nimeni nu era cruțat – scria Poggio, într-o frază reluată de Lapo – și orice lucru care nu era pe placul nostru era criticat din plin; adeseori Papa însuși era primul subiect al criticii noastre."[11] Sporovăiala plină de trivialități, ipocrizii, viclenii, calomnii și adeseori obscenități e genul de discuție pe care aproape că o uiți chiar înainte de a se încheia, însă Poggio pare să nu fi uitat nici un cuvânt din ea. El se întorcea la biroul lui și, în cea mai bună latină a sa, transpunea conversația pe care o avusese la Fabrica de Minciuni într-o lucrare intitulată *Facetiae*.

Cu greu ne-am putea imagina că niște glume vechi de secole își pot păstra intact umorul. Faptul că unele glume ale lui Shakespeare, Rabelais sau Cervantes încă ne mai fac să zâmbim, este aproape un miracol. Scrisă cu aproape șase sute de ani în urmă, lucrarea *Facetiae* prezintă încă

---

11. Poggio, *The Facetiae, or Jocose Tales of Poggio,* 2 vol., Isidore Liseux, Paris, 1879, „Conclusion", p. 231 (referințele sunt la volumul din această ediție pariziană și la numărul povestirii). Manuscrisul cărții *Facetiae* nu a apărut până în 1457, cu doi ani înainte de moartea lui Poggio, însă el prezintă istoriile care circulaseră între scriptori și secretari cu mulți ani înainte. *Cf.* Lionello Sozzi, „Le «Facezie» e la loro fortuna europea", în *Poggio Bracciolini 1380-1980: Nel VI centenario della nascità*, Sansoni, Florența, 1982, pp. 235-259.

un larg interes, dar numai ca simptom. Aceste relicve, asemenea rămășițelor unor insecte care au murit demult, ne vorbesc despre ce a bâzâit cândva în aerul Vaticanului. Unele dintre glume sunt plângeri profesionale, de genul celor pe care secretarii trebuie să le fi avut dintotdeauna: șeful are obiceiul să pretindă că a depistat greșeli și să ceară rescrierea documentului, dar dacă îi duci exact același document și pretinzi că l-ai corectat, îl va lua ca și cum ar intenționa să-l verifice, va arunca o privire asupra lui și apoi va spune, „Da, acum e corect, du-te și pune-i sigiliul..."[12] Unele sunt povestiri pe jumătate sceptice, pe jumătate credule, despre miracole populare și fenomene ale naturii. Câteva sunt reflecții ironice asupra politicii Bisericii, ca atunci când Poggio îl compară pe Papă, care a uitat cu prea multă ușurință de promisiunea că va pune capăt schismei, cu un șarlatan din Bologna care a anunțat că o să-și ia zborul: „La sfârșitul zilei, când mulțimea adunată se uita și aștepta încă, a fost nevoit să facă ceva, așa că s-a dezbrăcat și și-a arătat fundul."[13]

Majoritatea povestirilor din *Facetiae* sunt despre sex și transmit, prin obscenitățile lor de club masculin, un soi de misoginism amestecat cu dispreț față de bădărani și, ocazional, cu o tentă distinct anticlericală. În ele apare femeia care îi spune soțului ei că are două vulve (*duos cunnos*), una în față, pe care o va împărți cu el, și alta în spate, pe care vrea s-o ofere, ca un suflet pios ce este, Bisericii.[14] Aranjamentul funcționează deoarece preotul din parohie este interesat numai de partea ce aparține Bisericii. Apoi, preotul nătâng care, într-o predică îndreptată împotriva desfrâului (luxuria), descrie practicile pe care le folosesc cuplurile pentru a-și intensifica plăcerea; mulți dintre

12. *Id.*, 1:16.
13. *Id.*, 1:50.
14. *Ibid.*, 1:5, 1:45, 1:123, 2:133.

membrii congregației țin cont de sugestii și se duc acasă să le testeze ei înșiși. Mai sunt și tântălăii de preoți care, încurcați de faptul că la confesiune aproape toate femeile spun că au fost credincioase în căsnicie și aproape toți bărbații mărturisesc că au avut aventuri extraconjugale, nu pot să-și dea seama în ruptul capului care sunt femeile cu care au păcătuit bărbații. Sunt multe povestiri despre călugări care seduc femei și pustnici desfrânați, despre negustori florentini care umblă după profit, despre afecțiuni medicale ale femeilor miraculos vindecate prin acte sexuale, despre escroci vicleni, predicatori cu gura mare, soții necredincioase și soți naivi. Există povestea umanistului – cu numele de Francesco Filelfo – care visează că își introduce degetul într-un inel fermecat care o va împiedica pe soția lui să-i fie vreodată necredincioasă, și când se trezește constată că degetul lui se află în vaginul soției. Apoi aflăm despre doctorul șarlatan care pretinde că poate să creeze copii de diferite tipuri – negustori, soldați, generali – în funcție de cât de adânc își introduce socoteala. Un țărănoi credul, care a negociat pentru un soldat, își dă nevasta pe mâinile ticălosului, dar apoi, crezându-se șmecher, iese din ascunzătoare și-l plesnește peste fund pe șarlatan, ca socoteala să-i intre mai adânc: „Per Sancta Dei Evanghelia – strigă triumfător țăranul – hic erit Papa! [Ăsta o să fie Papă!]“[15]

Facetiae s-a bucurat de un succes enorm.

Dacă lucrarea lui Poggio – cea mai cunoscută culegere de snoave a vremii – surprinde întreaga atmosferă a Curții papale, nu ne mai miră atât de mult că Lipo a încercat să atragă atenția asupra lui exprimând deschis un amestec ciudat de indignare morală și cinism. (La câteva luni după ce a scris *Dialoguri spre lauda curții papale*, bietul Lipo a murit de ciumă, la vârsta de 33 de ani.) În secolul al XVI-lea, preoțimea catolică, profund alarmată de Reforma protestan-

---

15. *Id.*, 2:161.

tă, va încerca să suprime în rândurile sale acest umor subversiv. Cartea lui Poggio *Facetiae* se va afla pe o listă, împreună cu alte cărți semnate de Boccaccio, Erasmus și Machiavelli, pe care Biserica se decide să le ardă.[16] Însă în lumea lui Poggio era încă permis, ba chiar la modă, să scoți la iveală ceea ce era înțeles oricum de aproape toată lumea. El a putut să scrie despre instituția în care și-a petrecut cea mai mare parte a vieții sale active: „aici cu greu e loc pentru talent sau onestitate și fiecare lucru este obținut prin intrigă sau noroc, ca să nu mai vorbim de bani, care par să dețină o putere supremă asupra lumii".[17]

Intelectuali tineri și ambițioși, trăind pe socoteala proprie, scribii și secretarii papali se uitau în jur și simțeau că sunt mai deștepți, mai sofisticați și mai pregătiți să avanseze decât prelații îmbuibați pe care-i slujeau. În mod inevitabil, lumea lor era dominată de resentiment: ne plângem, scrie Poggio, „de faptul că cei care dețin cele mai înalte funcții în Biserică sunt nepotriviți pentru asemenea demnități și că oamenii discreți și învățați sunt lăsați afară în frig, în vreme ce ignoranții și neisprăviții sunt ridicați în slăvi".[18]

Și la fel de inevitabil, în lumea aceasta oamenii se aflau într-o competiție acerbă, își puneau piedici și se vorbeau de rău pe la spate. În remarcile despre descendența lui Poggio am avut deja un exemplu de ce puteau să-și arunce unul altuia, iar propriile „glume" ale lui Poggio despre inamicul său, umanistul rival Filelfo, sunt croite după același calapod: „La o întrunire a secretarilor Papei, la palatul pontifical, la care au participat, ca de obicei, un număr mare de oameni foarte învățați, conversația s-a abătut asupra vieții

16. Jesus Martínez de Bujanda, *Index des Livres Interdits*, 11 vol., Centre d'etudes de la Renaissance Sherbrooke, Quebec; Droz, Geneva; Mediaspaul, Montreal, 1984-2002, 11 (Roma): 33.
17. Poggio, *Facetiae*, 1:23.
18. *Id.*, 1:113.

mizerabile și dezgustătoare pe care o ducea acel nemernic, Francesco Filelfo, acuzat din toate părțile de nenumărate infamii, și cineva a întrebat dacă e de origine nobilă. – Desigur, a spus unul dintre concetățenii săi, afișând o mină foarte serioasă, desigur că este, iar descendența sa este chiar una dintre cele mai strălucite, căci tatăl său obișnuia să poarte în fiecare dimineață veșminte de mătase." Apoi, nerăbdător să se asigure că cititorii săi au înțeles poanta, Poggio a adăugat o notă explicativă (ceea ce este întotdeauna un semn al nereușitei): „aceasta însemnând că Filelfo era bastardul unui preot. Când slujesc, preoții sunt îmbrăcați de regulă în mătase".[19]

De la distanța la care ne aflăm, mare parte din această gâlceavă pare copilărească. Dar era vorba totuși de adulți care intenționau să se bată până la sânge, iar de multe ori loviturile nu erau doar retorice. În 1452, Poggio s-a aflat în mijlocul unui scandal cu un alt secretar papal, umanistul Gheorghe de Trapezunt, reputat ca ursuz, și care s-a datorat unei chestiuni arzătoare: cine avea mai multe merite în traducerea unor texte antice? În momentul în care Poggio a strigat la rivalul său că este un mincinos, acesta l-a lovit cu pumnul. Pe moment, cei doi s-au întors îmbufnați la mesele lor, însă bătaia a început apoi din nou, Poggio, în vârstă de șaptezeci și doi de ani, apucând cu o mână obrazul lui George, de cincizeci și șapte de ani, iar cu cealaltă încercând să-i scoată ochii. La final, reproșându-i mânios lui Poggio larma făcută, George a pretins că a acționat cu o reținere exemplară: „E drept c-aș fi putut să-ți mușc degetele pe care mi le băgaseși în gură, dar n-am făcut-o. Și, pentru că stăteam jos, și tu erai în picioare, m-am gândit să te strâng de testicule cu ambele mâini și astfel să te pun jos, dar n-am făcut-o."[20] Întreaga scenă pare o farsă grotescă,

19. *Id.*, 2:187.

20. John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden, 1976, p. 110.

asemănătoare cu una dintre poveștile din culegerea lui Poggio, mai puțin consecințele ei reale: având relații mai bune și o strategie mult mai ingenioasă, Poggio a reușit să-l dea afară din Curie pe George. În timp ce primul a murit acoperit de glorie, cel de-al doilea a sfârșit în anonimat, plin de resentimente și sărac.

Într-o carte celebră din secolul al XIX-lea despre „reînflorirea învățăturii în Renaștere", John Addington Symonds, relatând despre aceste lupte de gladiatori între eruditii umaniști, sugerează că ele „ar putea fi luate drept dovadă a entuziasmului lor pentru studiu".[21] E o posibilitate. Oricât de violente erau insultele lor, conflictele se învârteau în jurul unor chestiuni delicate de gramatică latină, acuzații referitoare la greșeli de dicție, probleme subtile de traducere. Însă extravaganța și cruzimea lucrurilor pe care și le aruncau în față – în cursul unei dispute cu privire la stilul latin, Poggio l-a acuzat pe mai tânărul umanist Lorenzo Valla de erezie, hoție, minciună, fals intelectual, lașitate, beție, perversiune sexuală și vanitate nemăsurată – arată că era ceva putred în viețile personale ale acestor indivizi cu o cultură impresionantă.

Cu toate că ciocănea la ușă încercând să obțină accesul, Lapo pare să fi înțeles și analizat maladia acelui mediu. Problema nu se reducea numai la personalitatea dificilă a unuia sau altuia, ea era structurală. Curtea papală înființase o clasă de intelectuali fără scrupule, ironici, care să-i servească propriile interese. Aceștia erau deciși să-și mulțumească stăpânii de a căror bunăvoință depindeau în totalitate, însă, în timp, ajunseseră să fie cinici și nefericiți. Cum ar fi fost cu putință ca asemenea lucruri – cinismul, lăcomia și ipocrizia duse până la exces, nevoia de a se da

---

21. Symonds, *The Revival of Learning*, C. C. Putnam's Sons, New York, 1960, p. 176. „În secolul al XV-lea învățătura se afla în centrul atenției."

bine pe lângă niște satrapi perverși, care pretindeau că predică morala restului omenirii, intrigile nesfârșite pentru a obține un post la curtea unui monarh absolut – să nu macine tot ce era promițător și decent în oricare dintre cei care respirau acest aer de foarte mult timp? Ce era de făcut – dincolo de încercările de asasinat în efigie și de asasinat pur și simplu – cu sentimentul de furie tot mai clocotitor?

Modul în care Poggio a înțeles să se trateze de această maladie – căreia i-a căzut victimă în scurt timp și de care n-avea să se vindece total niciodată – a fost râsul: râsul aspru și obscen din *Facetiae*, care i-a oferit o alinare, dar, cum era de așteptat, n-a fost suficient. Așa se explică seria de dialoguri care au urmat – *Despre lăcomie*, *Împotriva ipocriților*, *Despre noblețe*, *Despre vicisitudinile sorții*, *Despre nefericirea condiției umane* și așa mai departe – în care el adoptă poziția unui moralist serios. Există o legătură evidentă între întâmplările hazlii și eseurile morale, însă eseurile i-au permis lui Poggio să exploreze chestiuni la care doar făcea aluzie în anecdotele comice.

Eseul *Împotriva ipocriților*, de exemplu, cuprinde, la rândul lui, povestiri despre preoți seducători, însă ele fac parte dintr-o analiză mult mai cuprinzătoare și mai serioasă a unei dileme instituționale: de ce oamenii bisericii, și în special călugării, sunt înclinați către ipocrizie? Există o legătură, se întreabă Poggio, între vocația religioasă și înșelătorie? Un răspuns complet ar include, cu siguranță, motive sexuale, însă acestea nu pot să dea singure socoteală de mulțimea de ipocriți dintr-un loc precum Curia, între care se remarcă în primul rând călugării cu atitudinea lor evlavioasă ostentativă și paloarea ascetică, cu ochii numai după beneficii, scutiri, favoruri, privilegii și poziții de putere. Nici intrigile sexuale nu pot să dea socoteală de mulțimile și mai mari de ipocriți în sutană din afara Curiei: preoți carismatici care scot bani din piatră seacă cu vocile lor

sonore și cu amenințările lor îngrozitoare despre flăcările iadului și veșnica osândă; călugări Observanți care susțin că aderă strict la Ordinul Sf. Francisc, dar au moravurile bandiților; călugări cerșetori cu săculețele lor, cu părul lung și bărbile și mai lungi și cu pretențiile lor mincinoase că trăiesc în sfânta sărăcie; confesori care-și vâră nasul în secretele fiecărui bărbat sau fiecărei femei. Oare de ce toate aceste modele ale extravaganței religioase nu se închid pur și simplu în celulele lor, pentru a se dedica postului și rugăciunii? Pentru că modestia, cucernicia și disprețul pentru cele lumești, pe care le afișează ostentativ, sunt de fapt măști pentru lăcomie, lenevie și ambiție. Ce-i drept, admite unul dintre participanții la dialog, există și preoți buni și sinceri, dar numai foarte, foarte puțini și chiar și ei alunecă ușor către corupția fatală care face parte integrantă din vocația lor.

Personajul „Poggio", reprezentat ca atare într-unul dintre dialoguri, susține că cel puțin ipocrizia e mai bună decât violența declarată, însă prietenul său Aliotti, un stareț, spune că e mai rea deoarece toată lumea poate să-și dea seama de intențiile odioase ale unui violator sau criminal declarat, dar e mult mai greu să te aperi de un escroc alunecos. Cum e cu putință atunci să-i identifici pe ipocriți? La urma urmei, dacă se pricep atât de bine să simuleze, e greu să-i deosebești pe șarlatani de oamenii cu adevărat pioși. Dialogul conține o listă cu semnele care ar trebui să ne alarmeze. Trebuie să fim suspicioși față de orice individ care „afișează un puritanism excesiv; merge desculț pe străzi, cu fața murdară și veșmintele zdrențuite; arată tuturor cât de mult disprețuiește banul; are mereu numele lui Isus Cristos pe buze; vrea să fie socotit bun fără să fi făcut de fapt vreun bine anume; ademenește femeile pentru a-și satisface poftele; fuge de colo-colo în afara mânăstirii în căutarea faimei și onorurilor; face un întreg spectacol

din post și alte practici ascetice; se folosește de alții pentru a obține anumite lucruri; refuză să recunoască sau să înapoieze ceea ce i-a fost încredințat“[22].

Aproape orice preot sau călugăr de la Curie este un ipocrit, scrie Poggio, și asta pentru că e cu neputință să atingi cele mai înalte țeluri ale religiei acolo. Dacă din întâmplare întâlnești în incintă un personaj a cărui smerenie te impresionează până la lacrimi, păzește-te: el nu e pur și simplu un ipocrit, e cel mai rău dintre ipocriți. Ca regulă generală, trebuie să fii atent la oamenii care par prea desăvârșiți și să-ți aduci aminte că, de fapt, nu e deloc ușor să fii bun: *Difficile est bonum esse.*

Împotriva ipocriților nu este o lucrare scrisă sub influența lui Martin Luther de un polemist reformat, ci e scrisă cu un secol mai devreme de un birocrat papal care trăia și muncea chiar în centrul ierarhiei romano-catolice. Acest lucru arată că Biserica, deși putea și chiar reacționa violent la tot ce considera că este o amenințare doctrinară sau instituțională, era dispusă să tolereze critici extrem de dure din interior, inclusiv din partea unor persoane laice precum Poggio. Și mai arată că Poggio și tovarășii săi umaniști de la Curie s-au străduit să-și canalizeze furia și dezgustul nu numai în direcția unui umor obscen și a conflictelor violente dintre ei.

O lucrare magnifică cu consecințe însemnate, scrisă într-un asemenea spirit critic, aparține celui mai aprig dușman al lui Poggio, Lorenzo Valla. Acesta s-a folosit cu pricepere de cunoașterea sa strălucită a filologiei latine, pentru a de-

---

22. *„Aspira ad virtutem recta, non hac tortuosa ac fallaci via; fac, ut mens conveniat verbis, opera sint ostentationi similia; enitere ut spiritus paupertas vestium paupertatem excedat, tunc fugies simulatoris crimen; tunc tibi et reliquis proderis vera virtute. Sed dum te quantunvis hominem humilem et abiectum videro Curiam frequentantem, non solum hypocritam, sed pessimum hypocritam iudicabo.“* (17: 97) Poggio Bracciolini, *Opera omnia*, 4 vol., Erasmo, Torino, 1964-1969.

monstra că „Donația lui Constantin“, documentul prin care se presupunea că împăratul roman a oferit Papei Imperiul Roman de Apus, era un fals. După publicarea acestui studiu rezultat în urma unei adevărate munci de detectiv, Valla s-a aflat într-un pericol major. Însă toleranța Bisericii față de criticile interne s-a întins, cel puțin pentru o perioadă scurtă din secolul al XV-lea, chiar până la această limită extremă: umanistul Papă Nicolae V l-a numit în cele din urmă pe Valla în postul de secretar apostolic, și astfel cel mai independent și mai critic dintre spirite a fost angajat chiar de Curia pe care o demascase și o ridiculizase fără întrerupere.

Lui Poggio îi lipseau radicalismul și originalitatea lui Valla. Unul dintre participanții la dialog din *Împotriva ipocriților* lansează în treacăt un argument care ar fi putut să conducă discuția într-o direcție periculoasă, trecând de la pretenția exagerată a Bisericii Catolice de a deține atributele divine la utilizarea frauduloasă a oracolelor în religia păgână, cu scopul de a-l înfricoșa și manipula pe omul de rând. Însă legătura subversivă – pe care Machiavelli avea s-o exploateze cu rezultate șocante, în secolul următor, în construirea unei analize lucide a utilității politice a oricărei credințe religioase – nu este făcută cu adevărat, și lucrarea lui Poggio se încheie cu visul de a-i dezbrăca pe ipocriți de veșmintele lor protectoare. În viața de apoi, ni se spune, pentru a intra în imperiul întunericului, morții trebuie să treacă prin porți de diametre diferite. Cei despre care paznicul știe cu siguranță că sunt buni sau răi trec prin porți largi; prin cele înguste trec cei despre care nu se știe cu exactitate dacă sunt sinceri sau ipocriți. Sufletele oneste reușesc să treacă doar cu câteva zgârieturi; ipocriții se aleg cu pielea sfâșiată în întregime.

Această fantezie a sfâșierii reușește să aducă laolaltă agresiunea și pesimismul lui Poggio: ipocriții vor fi dați în vileag și condamnați pentru totdeauna, însă, până și pentru a afla cine sunt ei cu adevărat, trebuie să așteptăm

viața de apoi. Dacă în spatele râsului său se simte întotdeauna furia, la rândul ei, disperarea – generată de constatarea imposibilității reformării abuzurilor, a dispariției constante a tot ceea ce merită prețuit și a ticăloșiei condiției umane – răzbate chiar din spatele acestei furii.

Asemenea multora dintre colegii săi, Poggio a avut o corespondență bogată, iar din scrisorile sale ne putem da seama că se lupta cu cinismul, dezgustul și sila de viață ce par să-i fi afectat pe toți cei care făceau parte din anturajul Papei. Mânăstirile, îi scria el unui prieten, „nu sunt congregații ale credincioșilor sau locuri destinate oamenilor religioși, ci locul de muncă al răufăcătorilor"; Curia este „o cloacă a viciilor omenești" (158)[23]. Oriunde se uita în jurul lui la Roma, el observa că oamenii dărâmau templele antice pentru a extrage calcarul din pietre, astfel că, într-o generație sau două, majoritatea rămășițelor glorioase ale trecutului, cu mult mai prețioase decât prezentul nostru mizer, aveau să dispară. Simțea că-și risipește viața și că trebuie să găsească o cale de ieșire: „Trebuie să fac orice pentru a realiza ceva și, încetând astfel să mai fiu un servitor al oamenilor, să am timp pentru literatură."[24]

Deși avea destule momente în care visa să-și schimbe viața – „să abandonez toate aceste treburi lumești, toate grijile deșarte, supărările și rutina zilnică și să mă refugiez în raiul sărăciei care înseamnă libertate, liniște adevărată și siguranță"[25] –, Poggio recunoștea cu tristețe că o asemenea cale nu era pentru el. „Nu știu ce aș putea face, odată plecat de la Curie – îi scria lui Niccoli –, în afară de a preda unor băieți sau de a lucra pentru vreun stăpân sau mai degrabă tiran. Orice aș alege ar însemna să ajung într-o situație de-a dreptul mizeră. Căci nu numai că servitutea

23. Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, pp. 156, 158.
24. *Id.*, p. 54.
25. *Id.*, p. 75.

in sine este un lucru îngrozitor, ci e cu atât mai mult când trebuie să servești poftele unui ticălos. Cât despre predatul în școli, prefer să fiu scutit! Mai bine să fii slugă la un stăpân decât la mai mulți.[26] Așadar, Poggio avea să rămână la Curie, sperând că va câștiga suficienți bani pentru a putea să se retragă devreme: „Singura mea ambiție este ca, muncind din greu câțiva ani, să pot să trăiesc apoi confortabil pentru tot restul vieții."[27] După cum se va vedea, cei „câțiva ani" s-au dovedit a fi cincizeci.

Modelul visării, amânării și compromisului este unul întru totul familiar: este sinteza unei vieți eșuate. Însă Poggio nu i-a căzut victimă, deși avea toate motivele s-o facă. Trăia într-o lume care era nu doar invadată de corupție și lăcomie, ci și lovită în repetate rânduri de conspirații, revolte, războaie și epidemii de ciumă. Lucra la Curia romană, însă aceasta nu era nici măcar o situație stabilă, de vreme ce Papa și întreaga sa Curte fuseseră forțați în repetate rânduri să fugă din oraș. Se lupta, așa cum fiecare din lumea sa era nevoit să se lupte, cu prezența constantă a durerii – pentru care nu exista un tratament medical – și cu amenințarea, la fel de constantă, a morții. Ar fi putut foarte ușor să cadă victimă unui cinism defensiv, alinat doar de fantezii neîmplinite ale evadării.

Ceea ce l-a salvat însă a fost o dorință obsesivă: mania lui pentru cărți.

În 1406, când a aflat că marele său mentor Salutati murise, Poggio a fost lovit de durere. Bătrânul înțelept îi descoperise pe cei care aveau „o scânteie de inteligență"[28] și-i ajutase oferindu-le instruire, îndrumare, scrisori de recomandare, bani și, mai presus de toate, accesul la cărțile sale. „Am pierdut un tată – scria el –, am pierdut raiul și refugiul

26. *Id.*, p. 66.
27. *Id.*, p. 68.
28. *Id.*, pp. 22-24.

tuturor învățaților, lumina națiunii noastre." Poggio spune că a plâns în timp ce a scris această scrisoare, și nu avem nici un motiv să ne îndoim de sinceritatea cuvintelor sale: „Transmite-le fiilor săi compasiunea mea – îi scria el lui Niccoli la Florența – și spune-le că sunt copleșit de durere. Și mai vreau să aflu de la tine ce crezi că se va întâmpla cu cărțile lui."

„Am fost supărat și îngrozit – avea să-i scrie din nou lui Niccoli, în iulie 1449 – de moartea lui Bartolomeo de Montepulciano"[29] – prietenul său apropiat cu care explorase bibliotecile monahale din Elveția. Dar gândurile sale zboară imediat la ceea ce tocmai descoperise la Monte Cassino: „Am găsit o carte care conține lucrarea *De aquaeductu urbis* a lui Julius Frontinus."[30] Același motiv îl regăsim într-o scrisoare redactată cu o săptămână mai târziu. El începe prin a menționa două manuscrise antice pe care le copiase și pe care le dorea „liniate cu roșu și legate".[31] „N-am putut să-ți scriu din oraș din cauza durerii provocate de moartea prietenului meu cel mai drag și a confuziei generate de teamă și de plecarea intempestivă a Papei. A trebuit să plec de acasă și să-mi aranjez treburile; am fost nevoit să rezolv pe loc o mulțime de lucruri, așa că n-am avut timp să scriu și nici să respir. În plus, mai era și suferința asta cumplită care făcea ca totul să pară mai greu. Dar să ne întoarcem la cărți."

„Dar să ne întoarcem la cărți..." Aceasta este calea de ieșire, modalitatea de a evada dintr-o lume dominată de teamă, confuzie și durere. „Țara mea încă nu și-a revenit după ciuma care a lovit-o cu cinci ani în urmă – scrie el în septembrie 1430; acum se pare că va cădea din nou victimă unui masacru la fel de violent."[32] Și câteva rânduri mai jos:

---

29. *Id.*, p. 146.
30. *Ibid.*
31. *Id.*, p. 148.
32. *Id.*, p. 164.

„Dar să ne întoarcem la treburile noastre. Am văzut ce ai scris despre bibliotecă.“ Dacă nu amenința ciuma, era războiul: „Fiecare om își așteaptă ceasul; chiar și orașele au soarta pecetluită.“ Apoi, în aceeași notă: „Să ne petrecem timpul liber în compania cărților noastre care ne vor face să uităm de aceste necazuri și ne vor învăța să disprețuim ceea ce multă lume dorește.“[33] În nord, puternicul Visconti din Milano adună o armată; mercenarii florentini asediază Lucca; Alfonso din Napoli provoacă agitație, iar împăratul Sigismund face presiuni de neacceptat asupra Papei. „M-am decis deja ce voi face chiar dacă evenimentele vor evolua în direcția de care se tem cei mai mulți: mă voi dedica literaturii grecești...“[34]

Poggio era foarte stăpân pe sine în aceste scrisori și se aștepta ca ele să circule, însă obsesia sa pentru cărți, exprimată în repetate rânduri, pare să fie necontrolată, nevinovată și autentică. Era cheia unui sentiment pe care-l caracteriza cu un cuvânt de altfel total inadecvat pentru un birocrat papal: libertate. „Poggio al tău – scria el – se mulțumește cu foarte puțin și o să vezi asta cu ochii tăi; uneori sunt liber să citesc, eliberat de toate grijile treburilor publice pe care le las superiorilor mei. Trăiesc liber atât cât îmi stă în putință.“[35] În cazul lui, libertatea nu are nimic de-a face cu libertatea politică sau cu vreo noțiune ce ține de drepturi și nici măcar cu permisiunea de a spune orice dorea sau cu posibilitatea de a merge oriunde voia. Este mai degrabă experiența unei retrageri interioare din calea presiunii lumii – în care de altfel se angajase cu atâta ambiție – și a refugierii într-un spațiu separat. Pentru Poggio, această experiență echivala cu adâncirea în lectura unei cărți antice: „Sunt liber să citesc.“

---

33. *Id.*, p. 166.
34. *Id.*, p. 173.
35. *Id.*, p. 150.

*

Poggio a savurat sentimentul de libertate în acele momente în care obișnuita dezordine politică italiană se acutiza, în care Curtea papală era în fierbere, sau în care propriile sale ambiții personale erau date peste cap sau se realizau, probabil cu aceleași consecințe nefaste. Prin urmare, era un sentiment de care trebuie să se fi agățat cu toată puterea la ceva vreme după 1410, când, dând dovadă din plin de talentele sale de scrib umanist, scriitor cultivat, și intim al Curții, a acceptat cea mai prestigioasă și, în același timp, cea mai periculoasă numire din cariera sa: aceea de secretar apostolic al sinistrului, vicleanului și nemilosului Baldassare Cossa, care fusese ales Papă.[36]

---

36. Data precisă a numirii lui Poggio în funcția de secretar apostolic al Papei Ioan XXIII este neclară. În 1411 figurează în documente ca scrib și apropiat (*familiaris*) al Papei. Însă o bulă papală din 1 iunie 1412 este semnată de el în calitate de *Secretarius* (aceasta fiind o bulă de pe vremea Consiliului General al lui Constantin) și în toată această perioadă folosește titulatura *Poggios Secretarius apostolicus*. *Cf.* Walser, *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, p. 25, n. 4.

VII. O cursă de prins vulpi

Funcția de secretar apostolic al Papei reprezenta culmea ambiției oricărui membru al Curiei: deși abia trecuse de vârsta de treizeci de ani și pornise de jos, Poggio reușise, cu talentele pe care le avea, să ajungă în vârf. Iar aici, în acel moment, era o forfotă de manevre diplomatice, tranzacții comerciale complexe, zvonuri despre invazii, vânători de erezii, amenințări, atacuri simulate și înșelătorii, deoarece Baldassare Cossa – Papa Ioan XXIII, după cum se autointitula – era un maestru al intrigii. Poggio trebuie să se fi ocupat cu controlul accesului la pontif, analiza și transmiterea informațiilor importante, luarea de notițe, dezvoltarea politicilor care fuseseră schițate în linii mari și redactarea scrisorilor oficiale trimise principilor și potentaților. Avea în mod cert acces la secrete și strategii, deoarece secretarul apostolic trebuia să fie introdus în planurile stăpânului său cu privire la cei doi rivali pretendenți[1] la tronul papal, la împăratul Sfântului Imperiu Roman hotărât

1. Pentru o bună parte a secolului al XIV-lea Papii au locuit la Avignon; abia în 1377, Papa Grigorie XI, de origine franceză, inspirat pare-se de cuvintele însuflețitoare ale Sfintei Ecaterina din Siena, a restabilit curtea papală la Roma. Când acesta a murit, în anul următor, mulțimile de romani, temându-se că un nou Papă francez s-ar fi reîntors aproape cu siguranță la plăcerile și siguranța oferite de Avignon, au înconjurat conclavul de cardinali și au cerut în gura mare alegerea unui italian. Napoletanul Bartolomeo Prignano a fost ales în timp util și și-a asumat titlul de Urban VI. Cinci luni mai

să pună capăt schismei, la ereticii din Boemia și la puterile vecine care intenționau să cucerească teritorii controlate de Biserică. Cantitatea de hârtii de rezolvat de pe biroul lui Poggio trebuie să fi fost enormă.

În această perioadă, Poggio a găsit totuși timp pentru a copia, cu scrisul său de mână frumos, cele trei volume consistente ale lucrării *Despre legi* (*De legibus*) a lui Cicero, împreună cu discursul său despre Lucullus. (Manuscrisul se află la Biblioteca Vaticanului: Cod. Vatican. lat. 3245.) Reușise cumva să-și asigure puține momente de libertate, cum le numea el. Însă această libertate – cufundarea în trecutul antic – se pare că adâncea de fiecare dată înstrăinarea sa de prezent. Mai precis, pasiunea lui pentru latina clasică nu l-a determinat să idealizeze, așa cum făceau unii dintre contemporanii săi, istoria romană antică: el a înțeles că această istorie își avea contribuția ei deplină la ne-

târziu, facțiunea franceză a cardinalilor, pretinzând că a fost forțată de urletele mulțimii și că alegerea era, prin urmare, lipsită de valabilitate, a ținut un conclav nou în care l-au ales pe Robert de Geneva, care s-a stabilit la Avignon și s-a autointitulat Clement VII. Acum existau doi papi rivali.

Gruparea franceză alesese un om pe măsura timpului: Robert de Geneva se distinsese cu un an înainte, când în calitate de nunțiu papal responsabil de o companie de soldați bretoni, a promis amnistierea completă unor cetățeni rebeli din Cesena, dacă aceștia îi deschideau porțile orașului. Imediat după ce s-au deschis porțile, el a ordonat un masacru general. „Omorâți-i pe toți", a fost auzit el strigând. De cealaltă parte, Urban VI a strâns bani pentru a angaja mercenari, s-a ocupat de alianțele inimaginabil de complicate și de trădările din politica italiană, și-a îmbogățit familia, a reușit să scape în ultimul moment din capcanele care i-au fost întinse, a ordonat ca dușmanii lui să fie torturați și executați și, în repetate rânduri, a fugit din Roma și s-a reîntors. L-a declarat pe rivalul său francez Antipapă, iar acesta, la rândul lui, l-a numit Anticrist. Detaliile sordide nu prezintă interes în cazul de față – la vremea la care Poggio a intrat în scenă, atât Robert din Geneva, cât și Urban VI erau morți și fuseseră înlocuiți de alți competitori, la fel de problematici, pentru scaunul papal.

bunia și ticăloșia omenească. Dar era conștient totodată că orașul în care trăia era o jalnică umbră a gloriei lui trecute.

Populația Romei, o fărâmă din ceea ce fusese odată, trăia în așezări separate: una pe Capitoliu, unde se înălțase cândva masivul Templu al lui Jupiter, o alta aproape de Lateran, al cărui vechi palat imperial fusese dăruit episcopului Romei de Constantin, și o alta în jurul Bazilicii Sfântul Petru din secolul al IV-lea, transformată în dărâmături. Între aceste locuri, se întindea un deșert de ruine, cocioabe, câmpuri pline de fragmente de piatră și moloz și mormintele martirilor.[2] Oile pășteau în Forum. Bătăuși înarmați, unii dintre ei aflați în solda familiilor puternice, alții acționând de capul lor, se plimbau țanțoși pe străzile murdare, iar răufăcătorii pândeau de dincolo de zidurile orașului. Nu exista practic nici o industrie, ci doar un negoț foarte restrâns, nici o clasă prosperă a meșteșugarilor sau muncitorilor calificați, nici mândrie civică și nici măcar perspectiva libertății civice. Una dintre puținele întreprinderi serioase consta în extragerea clemelor metalice care susținuseră laolaltă zidurile clădirilor antice și răzuirea straturilor subțiri de plăci de marmură pentru a fi reutilizate în construcția bisericilor și a palatelor.

Cu toate că majoritatea scrierilor lui Poggio datează de la sfârșitul carierei lui, nu există nici un indiciu că a simțit vreodată altceva decât un soi de demoralizare față de lumea contemporană în care era cufundat. Triumful carierei lui din perioada pontificatului lui Ioan XXIII trebuie să-i fi procurat o oarecare satisfacție, dar aceasta n-a făcut decât să-i adâncească scufundarea și astfel să-i intensifice atât

2. Vezi constatarea melancolică a lui Poggio din *De varietate fortunae*: „Dacă urmărești cu privirea... culmile orașului, observi că spațiul gol este întrerupt numai de ruine și grădini.“ – Citat în Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vol., Knopf, New Yok, 1910, 6:617.

sentimentul de demoralizare, cât și dorința de a evada. La fel ca Petrarca înaintea lui, Poggio cultiva un simț de arheolog pentru ceea ce existase cândva, astfel că spațiile pustii și ruinele din Roma contemporană răsunau de pașii trecutului. „Colina Capitoliului pe care stau – scria el – era pe vremuri centrul Imperiului Roman, citadela lumii, coșmarul regilor; în care atât de multe victorii au săpat trepte și care s-a îmbogățit de pe urma prăzilor și dărilor luate de la atâtea națiuni." Și priviți-l acum: „Cum a decăzut acest spectacol al lumii! Cum s-a schimbat! Cum s-a ruinat! Calea Victoriei este acoperită de viță-de-vie, și băncile senatorilor nu se mai văd de sub bălegar... Forumul unde poporul roman se aduna pentru a adopta legi și a alege magistrați este acum împrejmuit cu gard și folosit pentru cultivarea verdețurilor sau pentru recepția porcilor și bivolilor."[3]

Rămășițele acestei măreții decăzute nu fac decât să adauge o notă melancolică trăirii prezentului. În compania prietenilor lui umaniști, Poggio putea încerca să evoce cum arătau toate acestea cândva: „Îndreaptă-ți privirea asupra colinei Palatin și încearcă să cauți, printre ruinele enorme și fără formă, teatrul de marmură, obeliscurile, statuile colosale, porticurile palatului lui Nero." Însă, după această scurtă incursiune imaginară în Antichitate, birocratul papal era obligat să se întoarcă întotdeauna la prezentul în ruine.

În anii furtunoși în care Roma a fost condusă de Ioan XXIII, acest prezent amenința nu numai să distrugă „libertatea" ocazională, la care Poggio ținea atât de mult, ci și să-l împingă către un cinism atât de profund, încât nu avea scăpare. Căci problema cu care se confrunta el și alții ca el din Roma era cum ar fi putut să-și păstreze fie și un dram

---

3. *Id.*, 6:302. Gibbon folosește acest fragment ca punct culminant al vastului său *magnus opus*, o prezentare succintă a dezastrului care se abătuse asupra Romei.

de sensibilitate morală, atâta vreme cât trăiau și lucrau la curtea unui astfel de Papă. Cu zece ani mai în vârstă decât Poggio, Baldassare Cossa se născuse pe mica insulă vulcanică Procida, din apropierea orașului Napoli. Familia lui nobilă deținea insula în proprietate personală, iar golfulețele ascunse și fortărețele bine apărate erau, evident, foarte potrivite pentru principala ocupație a acesteia, pirateria. Ocupație periculoasă: doi dintre frații săi fuseseră capturați în cele din urmă și condamnați la moarte. După numeroase intervenții, sentința lor a fost comutată în închisoare. Din cauza obiceiului permanent de a sta treaz noaptea, dușmanii lui Cossa susțineau că acesta participa la afacerea familiei și că vederile sale despre lume erau influențate de ea.

Procida era o scenă mult prea neîncăpătoare pentru talentele lui Baldassare. Energic și abil, el a manifestat de timpuriu interes pentru așa-zisele forme înalte ale pirateriei. A studiat jurisprudența la Universitatea din Bologna – în Italia dreptul era mult mai potrivit decât teologia pentru cei care optau pentru o carieră în cadrul Bisericii –, unde a obținut doctoratul atât în legislația civilă, cât și în cea canonică. La ceremonia de absolvire, manifestare plină de fast, în cadrul căreia candidatul câștigător era purtat în triumf prin tot orașul, Cossa a fost întrebat ce planuri de viitor avea. „Să fiu Papă“, a răspuns el.[4]

El și-a început cariera, la fel ca și Poggio, la curtea concetățeanului său din Napoli, Bonifaciu IX, pe care l-a slujit în calitate de șambelan privat. Această funcție i-a permis să controleze vânzarea posturilor vacante ale Bisericii și piața efervescentă a indulgențelor. A ajutat de asemenea la organizarea jubileului extrem de profitabil în care celor care mergeau în pelerinaj la bisericile principale ale Romei

4. Eustace J. Kitts, *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa (Afterward Pope John the Twenty-Third)*, Archibald Constable & Co., London, 1908, p. 152.

li se acorda o indulgență plenară, adică o absolvire de suferințele îngrozitoare provocate de flăcările purgatoriului din viața de apoi. Mulțimile imense umpleau hanurile orașului, deveneau clienții obișnuiți ai tavernelor și bordelurilor, se înșiruiau pe podurile înguste, se rugau la mormintele sfinte, aprindeau lumânări, căscau gura la picturile și statuile făcătoare de minuni și se întorceau acasă cu talismane.

Inițial jubileul avea loc o dată la o sută de ani, însă cererea era atât de mare și profiturile rezultate atât de imense, încât intervalul a fost scurtat mai întâi la 50 de ani, apoi la 33, și în cele din urmă la 25. În 1400, la puțin timp după intrarea lui Poggio în scenă, numărul uriaș de pelerini atrași la Roma de zorii unui nou secol l-a determinat pe Papă să emită o indulgență plenară, deși trecuseră numai zece ani de la ultimul jubileu. Pentru a-și spori câștigurile, Biserica a venit cu o varietate de oferte care reflectă inteligența practică a lui Cossa. De exemplu, cei care doreau beneficiile spirituale oferite de pelerinajul la Roma – scutirea de mii de ani de suferințe post-mortem în Purgatoriu –, fără a se supune însă unei călătorii dificile peste Alpi, puteau să obțină aceleași indulgențe vizitând anumite morminte sfinte din Germania, cu condiția să plătească prețul pe care l-ar fi presupus călătoria mai lungă.[5]

Talentele lui Cossa nu se limitau la strategii inteligente de piață. Numit guvernator al Bolognei, el s-a dovedit nu numai un comandant civil și militar plin de succes, ci și un orator energic. Din multe puncte de vedere, era încarnarea acelor calități – inteligență abilă, elocvență, hotărâre, ambiție, senzualitate, energie nelimitată – care împreună formează idealul omului renascentist. Dar chiar și pentru o epocă familiarizată cu distanța dintre profesiunea de credință și realitatea vieții de zi cu zi, cardinalul diacon al Bolognei, așa cum era numit Cossa, părea o persoană nepo-

---

5. *Id.*, pp. 163-164.

trivită pentru veşmintele clericale. Deşi ca om de lume era, după cum remarca Bruni, prietenul lui Poggio, deosebit de înzestrat, era evident că n-avea nici cea mai mică urmă de vocaţie spirituală.

Această percepţie larg răspândită a caracterului său ne ajută să ne explicăm acel amestec special de admiraţie, teamă şi suspiciune pe care-l stârnea şi care i-a determinat pe oameni să creadă că e capabil de orice. Când, la 4 mai 1410, după ce făcuse o vizită la Bologna pentru a lua masa cu prietenul său, cardinalul-diacon, Papa Alexandru V a murit, circula peste tot zvonul că fusese otrăvit. Aceste suspiciuni n-au împiedicat facţiunea de cardinali ai lui Cossa să-l aleagă succesor al defunctului Papă. Probabil că erau pur şi simplu îngroziţi. Sau poate au crezut că, la numai patruzeci de ani, avea calităţile necesare pentru a pune capăt schismei ruşinoase a Bisericii şi totodată pretenţiilor rivale ale încăpăţânatului spaniol Pedro de Luna, care se autointitulase Papa Benedict XIII, şi ale intransigentului veneţian Angelo Correr, care se prezenta drept Papa Grigorie XII.

Dacă asta speraseră cardinalii, aveau să fie în curând dezamăgiţi, fără însă ca acest lucru să-i şi surprindă. Schisma dăinuia deja de mai bine de treizeci de ani şi toate încercările de a-i pune capăt eşuaseră. Fiecare dintre pretendenţi îi excomunicase pe adepţii celorlalţi şi invocase mânia divină asupra lor. Fiecare combina încercările de a ocupa o poziţie morală inatacabilă cu tactici de gang. Fiecare avea aliaţi puternici, dar şi slăbiciuni strategice, ceea ce făcea imposibilă obţinerea unităţii prin cucerire militară. Toată lumea înţelegea că situaţia era intolerabilă. Facţiunile naţionale aflate în competiţie – spaniolii, francezii şi italienii, fiecare stând în spatele unui candidat – subminaseră ideea existenţei unei Biserici catolice, adică universale. Spectacolul conflictelor interminabile dintre numeroşii papi puneau întreaga instituţie sub semnul întrebării. Situaţia era jenantă, dezgustătoare şi periculoasă. Dar cine putea să-i pună capăt?

Cu cincisprezece ani în urmă, teologii de la Universitatea din Paris amplasaseră un cufăr uriaș în mânăstirea maturinilor și ceruseră oricui avea vreo idee despre cum să se pună capăt schismei s-o scrie pe o bucată de hârtie pe care s-o introducă apoi în fanta decupată în capac. S-au strâns peste zece mii de notițe. Cei 55 de profesori desemnați să le citească au declarat că fuseseră propuse trei metode principale. Prima, așa-numita „Cale a Cedării", presupunea abdicarea simultană a celor care pretindeau că sunt papi, urmată de alegerea corectă a unui singur candidat; a doua, „Calea Compromisului", preconiza un arbitraj, la sfârșitul căruia unul dintre pretendenții existenți avea să rămână singurul papă; a treia, „Calea Conciliului", solicita convocarea episcopilor din întreaga lume catolică, înzestrați, printr-un vot formal într-o adunare ecumenică, cu autoritatea finală să rezolve disputa.

Primele două metode aveau avantajul de a fi relativ simple, eficiente din punct de vedere al costurilor și directe; dar, ca și metoda cuceririi militare, aveau dezavantajul de a fi imposibile. Apelurile la abdicarea simultană s-au soldat cu rezultate previzibile, iar încercările de a stabili precondițiile arbitrării au eșuat în certuri interminabile. Aceasta a făcut ca opțiunea rămasă, „Calea Conciliului", să fie sprijinită puternic de împăratul ales al Sfântului Imperiu Roman, Sigismund al Ungariei, care era, cel puțin nominal, aliat cu facțiunea lui Cossa din Roma.

Înconjurat de cardinalii și secretarii săi, în masivul mausoleu păgân transformat în fortificatul Castel Sant'Angelo, vicleanul Papă nu vedea nici un motiv pentru a ceda presiunii și a convoca o adunare ecumenică. O asemenea adunare, care ar fi scos inevitabil la iveală vechea ostilitate față de Roma, nu putea decât să-i amenințe poziția. Astfel, el a căutat să câștige timp și să amâne convocarea, ocupându-se între timp cu facerea și desfacerea alianțelor, cu manevre împotriva inamicului său ambițios din sud, Ladislas,

regele Neapolelui, și cu umplerea cuferelor papale. La urma urmei, existau nenumărate petiții de analizat, bule de emis, state papale de apărat, administrat și taxat, funcții în Biserică și indulgențe de vândut. Poggio și ceilalți secretari, scriptori, abreviatori și birocrați minori de la Curte, nu prididеau cu munca.

Impasul ar fi putut continua la infinit – situație pe care Papa și-o dorea de fapt cel mai mult –, dacă evenimentele n-ar fi luat o turnură neașteptată. În iunie 1413, armata lui Ladislas a învins pe neașteptate apărarea Romei și a cucerit orașul, jefuind casele, prădând mormintele sfinte, intrând cu forța în palate și înhățându-le comorile. Papa și curtea sa au fugit la Florența, unde puteau conta pe o oarecare protecție: florentinii și napoletanii se dușmăneau reciproc. Însă, pentru a supraviețui ca papă, Cossa avea acum absolută nevoie de sprijinul lui Sigismund – aflat în acea vreme la Como –, iar negocierile urgente care au avut loc au lăsat să se înțeleagă clar că acesta avea să vină numai dacă Papa ar fi de acord să convoace un conciliu general.

Strâns cu ușa, Cossa a propus ca adunarea să aibă loc în Italia, unde putea să-i mobilizeze pe principalii lui aliați, însă împăratul a obiectat spunând că o călătorie lungă peste Alpi ar fi fost peste puterile episcopilor aflați la o vârstă înaintată. Conciliul, a declarat el, trebuie să se întrunească în Konstanz, un oraș aflat pe teritoriul său, adăpostit în munții dintre Elveția și Germania, pe malul lacului Bodensee. Deși locul nu era deloc pe gustul Papei, în toamna anului 1413, agenții lui – *exploratores* – se aflau în Konstanz, cercetând condițiile de cazare și de aprovizionare, iar în vara următoare, Papa și curtea sa au pornit la drum, la fel ca și puternicii clerici și servitorii lor de pe tot cuprinsul Europei, îndreptându-se cu toții către micul orășel din sudul Germaniei.

Un cetățean al orașului Konstanz, Ulrich Richental, a fost atât de fascinat de ceea ce se întâmpla în jurul lui,

încât a scris o cronică detaliată a evenimentelor.[6] De la el aflăm că Papa a călătorit peste Alpi cu un alai enorm, vreo șase sute de oameni. Din alte surse[7], știm că acestui grup i s-au alăturat (sau urmau să i se alăture) cei mai mari umaniști ai timpului: Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Pier Paolo Vergerio, Cencio Rustici, Bartolomeo Aragazzi da Montepulciano, Zomino (Sozomeno) da Pistoia, Benedetto da Piglio, Biagio Guasconi, cardinalii Francesco Zabarella, Alamano Adimari, Branda da Castiglione, arhiepiscopul orașului Milano, Bartolomeo della Capra, și viitorul său succesor, Francesco Pizzolpasso. Papa era un bandit, însă unul învățat, care aprecia compania savanților rafinați și considera că treburile Curții trebuie să fie conduse în cel mai elevat spirit umanist.

Traversarea munților n-a fost niciodată o treabă ușoară, nici chiar la sfârșitul verii. La un moment dat, caleașca Papei s-a înclinat, aruncându-l în zăpadă. În octombrie 1414, pe când privea în jos către orașul Konstanz și lacul său încercuit de munți, el s-a întors către alaiul său – în care se afla desigur și Poggio – și a spus: „Asta e groapa în care prind ei vulpi."

Dacă ar fi avut de-a face numai cu facțiunile rivale din sânul Bisericii italiene, Cossa ar fi fost probabil încrezător în șansele sale de a evita capcana; la urma urmei, de câțiva ani avea întâietate sau cel puțin își păstrase controlul asupra tronului papal din Roma. Problema era că alții, dintre care mulți se aflau dincolo de protecția sau amenințarea sa, începeau să se adune în Konstanz din toate colțurile

6. Ulrich Richental, *Chronik des Konstanzer Konzils 1414-1418* („Cronica Conciliului de la Konstanz scrisă de Richental"), în *The Council of Constance: The Unification of the Church*, ed. John Hine Mundy și Kennerly M. Woody, trad. Louise Ropes Loomis, Columbia University Press, New York, 1961, pp. 84-99.

7. Vezi, de exemplu, Remigio Sabbadini, *Le Scoperte dei Codici Latini e Greci ne Secoli XIV e XV*, Sansoni, Florența, 1905, 1:76-77.

creștinătății: vreo 30 de cardinali, trei patriarhi, 33 de arhiepiscopi, 100 de stareți, 50 de parohi, 300 de doctori în teologie, 5 000 de călugări, și aproape 18 000 de preoți. Pe lângă împărat și alaiul său numeros, au fost invitați și mulți alți conducători laici și reprezentanții lor: electorii Ludwig von der Pfalz și Rudolf de Saxonia, ducii de Bavaria, Austria, Saxonia, Schleswig, Mecklenburg, Lorraine, și Teck, marcgraful de Branderburg, ambasadorii regilor Franței, Angliei, Scoției, Danemarcei, Poloniei, ai regatului Neapolelui și ai posesiunilor spaniole, împreună cu o mulțime impresionantă de nobili mai mici, baroni, cavaleri, avocați, profesori și funcționari publici. Fiecare dintre aceștia era însoțit la rândul lui de armate mai mici de paji, gărzi, servitori, bucătari și alții asemenea, iar întreaga adunare atrăgea hoarde de privitori, negustori, șarlatani, bijutieri, croitori, pantofari, spițeri, blănari, bărbieri, scribi, jongleri, acrobați, lăutari și profitori de tot felul. Cronicarul Richental aprecia că în oraș sosiseră peste 700 de prostituate care și-au închiriat case, la care se adăugau „cele care stăteau în grajduri sau pe unde puteau și cele private al căror număr nu pot să-l estimez“[8].

Sosirea unui număr atât de mare de vizitatori – undeva între 50 000 și 150 000 – a pus la grea încercare orașul Konstanz și a creat oportunități pentru tot felul de abuzuri. Oficialii au încercat să combată infracțiunile în maniera obișnuită – organizând execuții publice[9] – și au stabilit reguli pentru tipul și calitatea serviciilor oferite vizitatorilor, cum ar fi: „La fiecare paisprezece zile, fețele de masă,

8. „Richental's Chronicle,“ p. 190.

9. „Unii spun că o mulțime uriașă de oameni au fost executați pentru furt, crimă și alte infracțiuni, însă aceasta este departe de adevăr. Am aflat de la magistrații noștri din Konstanz că nu mai mult de douăzeci și două de persoane au fost trimise la moarte pentru oricare dintre aceste acuzații.“ – „Richental's Chronicle“, p. 157.

așternuturile și orice alt lucru murdar trebuie schimbat și spălat." Hrana pentru vizitatori (și cei 30 000 de cai ai lor) era o preocupare permanentă, însă orașul era bine aprovizionat, iar râurile din jur făceau posibilă reînnoirea proviziilor. Brutarii mergeau pe străzi cu căruțe în care se aflau cuptoare și pregăteau rulouri, covrigi și paste umplute cu carne condimentată de pui sau de alte feluri. În hanuri sau în alte bucătării improvizate în corturi sau barăci, bucătarii preparau soiurile obișnuite de carne, alături de preparate din sturz, mierlă, porc mistreț, căprioară, viezure, vidră, castor și iepure. Pentru cine prefera peștele, existau țipar, păstrăv, sturion, zărgan, plătică, morun, porcușor, somn, zglăvoacă, clean, batog și hering. „Mai erau și broaște și melci de vânzare – adăuga Richental cu dezgust – pe care le cumpărau italienii."[10]

Odată ce el și curtea sa au fost cazați cum se cuvine, aranjamentele practice au devenit ultima grijă a lui Cossa. Contrar dorințelor sale, conciliul a hotărât să se organizeze și să-și exprime voturile pe blocuri sau „națiuni" – italieni, francezi, germani, spanioli și englezi –, aranjament care diminua poziția sa specială și influența susținătorilor săi principali. Odată ce puterea a început să i se clatine, principala sa grijă a fost să-și pună în evidență prestigiul. Dacă apelul la un standard moral superior era de negândit, cel puțin putea să invoce importanța sa în ordinea ceremonială. Trebuia să arate întregii adunări că nu era doar o vulpe napoletană; era Vicarul lui Cristos, încarnarea strălucirii spirituale și a măreției omenești.

La 28 octombrie 1414, înveșmântat în haine de ceremonie albe și cu o mitră de aceeași culoare pe cap, Baldassare Cossa își făcea intrarea în Konstanz călare pe un cal alb. Patru cetățeni ai orașului purtau un baldachin aurit deasupra capului său. Doi conți, unul roman și altul german, mergeau

10. *Id.*, pp. 91, 100.

pe lângă el, ținându-i căpăstrul. În spatele lor se afla un om călare pe un cal mare de a cărui șa era fixat un băț lung cu o umbrelă uriașă la capăt – Richental a confundat-o cu o pălărie – făcută din pânză roșie și aurie. Umbrela, destul de mare pentru a acoperi trei cai, avea în vârf un glob auriu pe care stătea un înger de aur purtând o cruce. În spatele ei, veneau nouă cardinali călare, purtând cu toții pelerine lungi cu glugă de culoare roșie și pălării cu boruri mari de aceeași culoare. Ceilalți clerici și personalul de la curte, inclusiv Poggio, veneau în urma acestora, împreună cu însoțitorii și servitorii. În fruntea procesiunii se înșiruiau nouă cai albi, acoperiți cu mantii roșii. Opt dintre aceștia erau încărcați cu veșminte – garderoba papei era o dovadă indirectă a identității sale sacre – iar cel de-al nouălea, cu un clopoțel pe cap, purta în spate un cufăr poleit cu argint și acoperit cu o pânză roșie, de care fuseseră prinse două suporturi cu lumânări aprinse. În cufăr, care era cutie de podoabe și mormânt totodată, se afla Sfântul Sacrament, sângele și trupul lui Cristos. Ioan XXIII sosise.

Cea mai importantă preocupare a conciliului era, desigur, să pună capăt schismei, dar nu era singura. Celelalte probleme majore erau reforma conducerii ecleziastice – nici aceasta nu era o veste fericită pentru Ioan XXIII – și reprimarea ereziei. Ultima era oarecum promițătoare pentru vulpea încolțită, aproape singura armă tactică pe care o putea găsi. Corespondența pe care secretarii o copiau pentru Papă încerca să abată atenția de la schismă și corupția papală și s-o îndrepte asupra unui personaj al cărui nume Poggio trebuie să fi început să-l scrie din ce în ce mai des în documentele oficiale.

La 44 de ani, Jan Hus, preot și reformator religios ceh, era de ceva vreme un spin în coasta Bisericii. De la amvonul său și în scrierile sale, el ataca în mod vehement abuzurile clericilor, condamnând lăcomia lor nemărginită, ipocrizia și imoralitatea sexuală. Denunța vânzarea indulgențelor

ca pe o încercare șarlatanească și nerușinată de a face profit de pe urma temerilor credinciosului. El îi îndemna pe membrii congregației sale să nu creadă în Fecioară, în cultul sfinților, în Biserică sau în Papă, ci numai în Dumnezeu. În toate chestiunile legate de doctrină, predica el, Sfânta Scriptură este autoritatea ultimă.

Hus aborda cu îndrăzneală nu numai doctrina, ci și politica Bisericii, într-un moment de agitație națională crescândă. El susținea că statul are dreptul și datoria să controleze Biserica. Laicii pot și trebuie să-i judece pe liderii lor spirituali. (E mai bine, spunea el, să fii un bun creștin decât un papă sau un preot netrebnic.) Un papă imoral nu poate să pretindă infailibilitatea. La urma urmei, spunea el, papalitatea este o instituție omenească – cuvântul „papă" nu se regăsește nicăieri în Biblie. Probitatea morală e testul pentru un preot adevărat: „Dacă este în mod evident păcătos, atunci trebuie să presupunem, pornind de la faptele lui, că nu este un preot drept, ci inamicul lui Cristos."[11] Iar un asemenea dușman trebuie lipsit de locul său în sânul Bisericii.

Nu e greu să înțelegem de ce a fost excomunicat Hus în 1410 pentru învățăturile lui și de ce demnitarii Bisericii adunați la Konstanz erau neliniștiți de refuzul său de a se supune. Aflat sub protecția unor nobili puternici din Boemia, el a continuat să-și răspândească ideile periculoase, care amenințau să dobândească tot mai mulți adepți. Și putem înțelege de asemenea de ce Cossa, încolțit, s-a gândit că ar putea fi în avantajul său dacă ar abate atenția conciliului asupra lui Hus, și nu numai pentru că aceasta era o stratagemă convenabilă. Preotul din Boemia, temut și urât de cercurile conducătoare ale Bisericii, ridica la nivel de principiu exact ceea ce inamicii lui Cossa, din aceleași cercuri, își propuneau să facă: să nu se supună unui Papă acuzat

11. Citat în Gordon Leff, *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*, Ashgate, Aldershot, UK, 2002, p. 122.

de corupție și să-l detroneze. Probabil că această descoperire neplăcută explică o acuzație stranie care circula în Konstanz la adresa lui Hus: se spunea că era un magician extraordinar care putea să citească gândurile tuturor celor care se apropiau de el la o anumită distanță.[12]

Hus, care ceruse în repetate rânduri să i se ofere ocazia să-și explice vederile în fața unui conciliu al Bisericii, primise o invitație oficială în acest sens, urmând să apară în fața preoților, teologilor și conducătorilor adunați la Konstanz. Reformatorul ceh avea încrederea vizionară că adevărurile lui aveau să spulbere păienjenișul ignoranței și credinței greșite, cu condiția să le prezinte cât mai limpede.

Având în vedere că fusese acuzat de erezie, Hus înțelegea că trebuie de asemenea să fie precaut. Tocmai văzuse cum trei tineri, dintre care doi îi fuseseră studenți, fuseseră decapitați de autorități. Înainte de a părăsi siguranța relativă oferită de protectorii săi din Boemia, a cerut un certificat de dreaptă credință de la Marele Inchizitor al diocezei din Praga, pe care l-a primit, împreună cu o scrisoare de garantare a liberei treceri, de la împăratul Sigismund. Garanția, purtând imensul sigiliu imperial, promitea „protecție și pază" și cerea să i se permită „să treacă, să facă popas, să se oprească și să se întoarcă" în deplină „libertate și siguranță." Nobilii din Boemia care-l însoțeau au luat-o înainte pentru a se întâlni cu Papa și a-l întreba dacă i se va permite lui Hus să rămână în Konstanz fără a risca vreo agresiune. „Chiar de mi-ar fi ucis propriul frate – a răspuns Ioan – nici un fir de păr nu i se va clinti de pe creștet câtă vreme rămâne în oraș." Cu aceste asigurări, la puțină vreme după sosirea fastuoasă a Papei aflat la ananghie, reformatorul a ajuns în Konstanz.

Sosirea lui Hus, la 3 noiembrie, trebuie să-i fi părut o adevărată mană cerească lui Ioan XXIII. Ereticul era urât

---

12. Kitts, *In the Days of the Councils*, p. 335.

de preacinstiții membri ai Bisericii și de pungași deopotrivă. El și principalul lui asociat, Hieronymus din Konstanz, erau cunoscuți ca adepți ai ereticului englez John Wycliffe, care cu un secol în urmă pledase pentru traducerea Bibliei în limbile naționale și pentru o credință călăuzită de Sfânta Scriptură, și criticase vehement bogăția clerului și vânzarea de indulgențe, fapt ce a dus la condamnarea sa. Spre dezamăgirea dușmanilor lui ecleziaști, Wycliffe a murit în patul său, însă acum conciliul ordonase ca rămășițele sale să fie dezgropate și evacuate din pământul sfințit. Cu siguranță, nu era un semn de bun augur pentru modul în care aveau să-l primească membrii conciliului pe Jan Hus.

În ciuda asigurărilor pe care le primise din partea Papei, conciliului și împăratului, aproape imediat după sosirea sa, Hus a fost defăimat și împiedicat să vorbească în public. La 28 noiembrie, la nici trei săptămâni de la venirea sa, a fost arestat din ordinul cardinalilor și dus la închisoarea unei mânăstiri dominicane de pe malurile Rinului. Acolo a fost aruncat într-o celulă de sub pământ, în care se colecta toată mizeria din mânăstire. Când s-a îmbolnăvit grav, a cerut să fie numit un avocat care să-l reprezinte, însă i s-a spus că, potrivit legii canonice, nimeni nu poate să pledeze cauza unui om acuzat de erezie. În fața protestelor lui Hus și a susținătorilor lui din Boemia față de violarea evidentă a imunității sale, împăratul a ales să nu intervină. Acesta, se spune, fusese deranjat de încălcarea cuvântului său, însă un cardinal englez i-a dat asigurări că „în cazul ereticilor, păstrarea încrederii devine nulă".

Dacă și-a făcut socoteala că persecuția lui Hus va abate atenția conciliului de la hotărârea de a pune capăt schismei sau îi va reduce dușmanii la tăcere, Cossa s-a înșelat amarnic. Cum atitudinea Curții papale devenea tot mai îndârjită, Papa continua să organizeze manifestări publice extravagante. Richental descrie spectacolele: „Când Papa își dădea binecuvântarea, mai întâi își făcea apariția în balcon un

episcop cu mitra pe cap, purtând o cruce, și în spatele ei veneau alți doi episcopi cu mitră, ținând fiecare câte o lumânare mare arzând cu care aprindeau celelalte lumânări din fereastră. Apoi intrau patru cardinali, la rândul lor cu mitre albe, sau uneori șase, iar alteori mai puțini. Câteodată apărea în balcon și Măria Sa Regele nostru. Cardinalii și Regele stăteau la fereastră. După ei, venea Sfântul nostru Părinte, Papa, înveșmântat cu cea mai scumpă dintre mantiile preoțești și purtând pe cap o mitră albă. Sub veșmintele sale de liturghie, purta încă o mantie în plus față de preoți și avea mănuși și un inel mare cu o nestemată pe degetul mijlociu de la mâna dreaptă. Stătea la fereastra din mijloc pentru ca toată lumea să-l poată vedea. Apoi veneau cântăreții lui, toți cu lumânări aprinse, astfel că balconul strălucea de parcă luase foc, și își ocupau locul în spatele lui. Un episcop se apropia și îi lua mitra. După care, Papa începea să cânte..."[13] Însă în spatele mulțimii de gură-cască, lucrurile începeau să se complice din ce în ce mai mult. Cu toate că prezida în continuare adunările conciliului, Papa pierduse controlul agendei, și era evident că împăratul Sigismund, care ajunsese în Konstanz la 25 decembrie, nu era dispus să-l salveze.

Cossa avea încă aliați. La o ședință a conciliului, care a avut loc în 11 martie 1415 și la care se discuta despre posibilitatea de a obține un singur Papă pentru întreaga Biserică, arhiepiscopul de Mainz s-a ridicat în picioare și a spus că el nu se va supune niciodată altcuiva în afară de Ioan XXIII. Dar nu s-a auzit nici o voce care să-l susțină, așa cum probabil sperase el. În schimb, patriarhul Constantinopolului a exclamat: *Quis est iste ipse? Dignus est comburendus!* [Cine e omul ăsta? Merită să fie aruncat în flăcări!] Arhiepiscopul a părăsit sala, iar ședința s-a încheiat brusc.

---

13. „Richental's Chronicle", p. 114.

Vulpea a văzut cum capcana era pe punctul de a se declanșa. Konstanz, s-a gândit el, nu este un loc sigur. Nu se mai simțea deloc în siguranță. Voia să mute conciliul într-un loc mai convenabil. Regele a șovăit, iar consiliul orașului s-a grăbit să-i dea asigurări: „Dacă Sfinția Sa nu se simte destul de în siguranță – au declarat orășenii – i se va asigura o gardă și mai mare, care îi va oferi protecție împotriva întregii lumi, chiar dacă destinul nemilos îi va obliga să-și mănânce propriii copii.“[14] Cossa, care-i făcuse promisiuni la fel de extravagante lui Jan Hus, evident, nu s-a simțit mai liniștit. La 20 martie 1415, în jurul orei unu după amiaza, a fugit.[15] Purtând o pelerină gri cu glugă înfășurată în jurul lui în așa fel încât nimeni să nu-i poată vedea fața, a trecut în liniște de porțile orașului. Lângă el, călărea un om cu o arbaletă, împreună cu alți doi, ambii acoperiți de sus până jos. Odată cu lăsarea serii și pe parcursul întregii nopți, susținătorii Papei – servitorii, însoțitorii și secretarii lui – au părăsit orașul cât mai discret posibil. Însă vestea s-a răspândit rapid. Ioan XXIII dispăruse.

În săptămânile ce au urmat, inamicii lui Cossa, care descoperiseră între timp că fugarul ajunsese în Schaffhausen și se refugiase la castelul unui aliat de-al său, au redactat un document de punere sub acuzare a acestuia. Cum circulau zvonuri amenințătoare, iar aliații care-i mai rămăseseră începeau să dea înapoi, a fugit din nou, tot deghizat, astfel că întreaga sa curte – din care făcea parte, după cât se pare, și Poggio – devenea din ce în ce mai dezorientată: „Toți membrii Curiei l-au urmat pe Papă în mare grabă, într-o

14. *Id.*, p. 116.

15. Aceasta este relatarea lui Richental. Un alt observator contemporan, Guillaume Fillastre, vine cu o versiune diferită a evenimentului: „Papa, dându-și seama de situația în care se afla, a părăsit orașul după miezul nopții de joi, 21 martie, luând-o pe cursul râului cu o escortă oferită de Frederick, duce de Austria.“ – în *The Council of Constance*, p. 222.

dezordine de nedescris – relata unul dintre cronicarii contemporani – deoarece acesta fugea în timpul nopții, ca și ceilalți, deși nu era nimeni pe urmele lor."[16] În cele din urmă, datorită presiunilor uriașe din partea împăratului, principalul protector al lui Cossa l-a abandonat pe oaspetele său nedorit, iar lumea întreagă a asistat la spectacolul edificator al unui Papă pus sub pază ca un criminal.

Au fost rostite oficial 70 de acuzații[17] la adresa lui. Temându-se de efectul lor asupra opiniei publice, conciliul a decis să le elimine pe cele mai scandaloase, în număr de 16 – care n-au ieșit la iveală niciodată – și l-au învinuit pe pontif doar de simonie, sodomie, viol, incest, tortură și crimă. A fost acuzat că i-a otrăvit pe predecesorul lui, pe doctorul acestuia și pe alții. Cea mai gravă dintre ele – cel puțin dintre acuzațiile făcute publice – a fost inspirată de îndelungata luptă împotriva epicurianismului: se spunea că Papa a susținut cu înverșunare, în fața unor persoane respectabile, că nu există viață viitoare sau înviere și că sufletul piere odată cu corpul, la fel ca în cazul animalelor.

În ziua de 29 mai 1415 a fost detronat. Scos din registrul papilor oficiali, numele de Ioan XXIII a devenit din nou disponibil, dar a fost nevoie de mai bine de cinci sute de ani pentru ca un alt Papă – ilustrul Angelo Roncalli – să aibă suficient curaj să-l adopte, în 1958.

Curând după detronarea sa, Cossa a fost încarcerat pentru scurt timp în Castelul Gottlieben de pe Rin, unde Hus, aproape mort de foame, zăcea în lanțuri de peste două luni. Nu se știe dacă Papa și ereticul, atât de neverosimil uniți în suferința lor înfiorătoare, au fost puși împreună de gardienii lor. Dacă în acel moment[18] Poggio mai era cu stăpânul

16. Fillastre în *The Council of Constance*, p. 236.
17. E.H. Gillett, *The Life and Times of John Huss*, 2 vol., Gould & Lincoln, Boston, 1863, 1:508.
18. Kitts, *In the Days of the Councils*, pp. 199-200.

lui – din relatări nu reiese limpede acest lucru –, s-ar fi despărțit de el pentru ultima oară. Toți însoțitorii Papei au fost concediați, iar prizonierul, transferat la scurtă vreme într-un alt loc pentru ispășirea pedepsei, avea să fie de acum înainte înconjurat de paznici germani, cu care nu putea comunica decât prin semne. Izolat complet de toată lumea, el și-a petrecut timpul scriind versuri despre caracterul efemer al tuturor lucrurilor pământești.

Oamenii Papei au rămas dintr-odată fără stăpân. Unii s-au împrăștiat rapid încercând să-și găsească de lucru la unul sau altul dintre prelații sau principii din Konstanz. Poggio însă a rămas șomer, spectator la evenimente la care nu mai participa. A continuat să stea în Konstanz, însă nu știm dacă era prezent când Hus a fost adus în cele din urmă în fața conciliului – moment pe care reformatorul îl așteptase cu nerăbdare și pentru care își riscase viața – doar pentru a fi ironizat și redus la tăcere de îndată ce încerca să vorbească. În cadrul unei ceremonii oficiale desfășurate în catedrala din Konstanz, la data de 6 iulie 1415, ereticul condamnat a fost dezbrăcat de rasa de călugăr. Pe cap i-a fost așezată o coroană de hârtie, înaltă de aproape o jumătate de metru, pe care erau înfățișați trei diavoli ce capturaseră un suflet și trăgeau de el în toate părțile. Apoi a fost condus în afara catedralei, pe lângă locul în care cărțile lui fuseseră aruncate în flăcări, a fost pus în lanțuri și, în cele din urmă, a fost ars pe rug. Pentru a se asigura că nu mai rămâne nici o rămășiță materială, călăii au spart oasele carbonizate ale acestuia și au aruncat cenușa în Rin.

Nu avem o relatare directă a ceea ce gândea Poggio despre aceste evenimente în care jucase rolul minor al birocratului ce facilitează funcționarea sistemului existent, pe care-l percepe însă drept vicios și corupt până în măduva oaselor. Ar fi fost periculos pentru el să vorbească deschis, presupunând că ar fi avut vreo intenție în acest sens și, la urma urmei, se afla în serviciul papalității a cărei autoritate

era pusă sub semnul întrebării de Hus. (Un secol mai târziu, Luther, ridicându-se cu mai mult succes împotriva acestei autorități, remarca: „Suntem cu toții husiți, fără s-o știm.“) După câteva luni, când partenerul lui Hus, Ieronim din Praga, a fost la rândul lui condamnat pentru erezie, Poggio n-a mai putut să tacă.

Adept hotărât al reformării religiei, cu studii făcute la universitățile din Paris, Oxford și Heidelberg, Ieronim era totodată un orator faimos, a cărui declarație din 26 mai 1416 l-a impresionat profund pe Poggio. „Trebuie să mărturisesc – îi scria prietenului său Leonardo Bruni – că n-am văzut niciodată pe cineva care, atunci când pledează o cauză, în special una de care depinde propria lui viață, să se apropie atât de mult de standardul elocvenței antice pe care o admirăm atât de mult.“ Era evident conștient de faptul că pășea pe un tărâm periculos, însă birocratul papal nu putea să-și înăbușe complet admirația umanistă arzătoare: „Am fost uimit să observ cum își alegea cuvintele, cât de întemeiate erau argumentele și câtă încredere se citea pe chipul său atunci când răspundea adversarilor săi. Atât de impresionantă a fost perorația sa, încât nu puteai să nu te întrebi cu cea mai profundă îngrijorare cum a putut un om atât de nobil și de genial să cadă pradă ereziei. Cu privire la aceasta din urmă, mă simt obligat să am anumite îndoieli. Însă departe de mine intenția de a decide de unul singur într-o chestiune atât de importantă. Voi accepta opinia celor mai înțelepți decât mine.“[19] Această consimțire dictată de prudență nu era de natură să-l liniștească pe Bruni. „Trebuie să te avertizez ca de aici înainte – îi răspundea el lui Poggio – să scrii despre asemenea subiecte într-o manieră mult mai precaută.“

---

19. Epistola lungă a lui Poggio despre Ieronim și răspunsul alarmat al lui Bruni sunt citate în William Shepherd, *The Life of Poggio Bracciolini*, Longman *et al.*, Liverpool, 1837, pp. 78-90.

Ce anume îl determinase pe Poggio, de obicei atât de atent să nu dea de necaz, să lase la o parte prudența? În parte, atitudinea sa precipitată s-ar fi putut datora traumei provocate de evenimentele la care asistase de curând: scrisoarea sa e datată 30 mai 1416, ziua în care a fost executat Ieronim. Poggio a scris imediat după ce fusese martorul unei scene îngrozitoare, după cum știm de la cronicarul Richental, care, la rândul lui, a relatat cele întâmplate. În timp ce era condus în afara orașului, către locul unde fusese ars pe rug Hus și unde avea să-și găsească și el sfârșitul, Ieronim, în vârstă de 37 de ani, a repetat încontinuu Crezul și a cântat Litania. Așa cum se întâmplase și cu predecesorul lui, nimeni nu i-a ascultat confesiunea; împărtășania nu putea fi acordată unui eretic. Când vâlvătaia a cuprins rugul, Hus a țipat și a murit repede, însă, potrivit lui Richental Ieronim n-a avut parte de aceeași soartă: „El a rezistat flăcărilor mai mult decât Hus, iar strigătele lui erau de-a dreptul înfiorătoare, căci era un om mai trupeș și mai puternic, cu o barbă neagră, lungă și stufoasă."[20] Probabil că aceste urlete explică de ce Poggio n-a mai putut păstra tăcerea și de ce s-a simțit dator să vorbească despre talentul oratoric al lui Ieronim.

Cu puțin timp înainte ca procesul și execuția lui Ieronim să-l fi afectat atât de mult, sperând să-și vindece reumatismul de la mâini (un motiv de îngrijorare serios pentru

20. „Richental's Chronicle", p. 135. Poggio însă, care a susținut că a „asistat la sfârșitul lui și a observat fiecare detaliu al acestui eveniment", îi spunea lui Bruni că „nici Mutius n-a îndurat durerea provocată de arderea mâinii sale cu mai multă răbdare decât Ieronim când flăcările i-au cuprins întreg corpul; și nici Socrate n-a băut cucuta cu aceeași seninătate cu care acesta s-a supus focului". (Shepherd, p. 88) Poggio se referă aici la Mucius Scaevola, eroul roman legendar care și-a băgat mâna în foc și a ținut-o acolo cu stoicism, fapt care l-a impresionat profund pe dușmanul Romei, etruscul Porsenna.

un scrib), Poggio se hotărâse să viziteze faimoasele băi termale de la Baden. Drumul de la Konstanz până acolo n-a fost deloc ușor: mai întâi, aproape 40 de kilometri pe Rin cu barca până la Schaffhausen, unde fugise Papa; apoi, pentru că din acel punct râul cobora abrupt peste costișe și bolovani, încă vreo 20 de kilometri de mers pe jos până la un castel numit Kaiserstuhl. Din acest loc, Poggio a putut să vadă Rinul căzând în cascadă, iar sunetul puternic l-a dus cu gândul la descrierile antice ale căderii apelor Nilului.

La băile de la Baden a fost uimit de ceea ce a văzut: „Femei bătrâne și tinere laolaltă – îi scria el unui prieten din Florența – intrau goale în apă sub privirile bărbaților, expunându-și părțile intime și fesele."[21] Exista un fel de grilaj între baia bărbaților și cea a femeilor, însă separarea era minimală: erau, observa el, „multe ferestre joase, prin care cei de acolo puteau să bea împreună, să vorbească, să se observe și să se atingă reciproc la fel cum obișnuiau în viața de zi cu zi".

Poggio a refuzat să intre la băi, nu dintr-o sfială exagerată, susținea el, ci „pentru că mi se părea ridicol ca un bărbat din Italia, care nu cunoaște limba lor, să stea în apă cu o mulțime de femei, fără să scoată o vorbă". Asta nu l-a împiedicat să privească de la galeria care se întindea deasupra băilor și să descrie ceea ce vedea cu aceeași uimire cu care o persoană din Arabia Saudită ar povesti despre o scenă de pe plaja din Nisa.

Existau, observa el, un fel de costume de baie, însă acestea acopereau foarte puțin: „Bărbații nu poartă nimic în afară de un șorț de piele, iar femeile sunt îmbrăcate cu o cămașă de in lungă până la genunchi și despicată atât de mult în părțile laterale încât lasă la vedere gâtul, pieptul,

---

21. Acest citat și cele care urmează provin dintr-o scrisoare către Niccoli, datată 18 mai 1416, în Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, pp. 26-30.

brațele și umerii." Ceea ce ar fi provocat o criză și probabil violență în Italia lui Poggio era tratat drept un lucru normal în Baden: „Bărbații se uitau cum soțiile lor erau atinse de străini și nu erau deranjați de acest lucru; nu dădeau nici o importanță și priveau totul cu cea mai bună dispoziție posibilă." S-ar fi simțit la ei acasă în Republica lui Platon, râdea el, „unde întreaga proprietate era deținută în comun".

Ritualurile vieții sociale de la Baden i se păreau de vis, ca și cum ar fi evocat lumea dispărută a lui Jupiter și a Danaei. În anumite bazine se cânta și se dansa, și câteva fete – „arătoase și bine-crescute, asemenea zeițelor prin înfățișarea și atitudinea lor" – pluteau pe apă în timp ce se auzea muzica: „Alunecând pe ape, hainele pluteau ușor în urma lor, până te făceau să crezi că sunt niște zeițe Venus înaripate." Fetele, explica el, aveau obiceiul să ceară pe un ton jucăuș câte ceva bărbaților care le priveau de pe margine. Aceștia le aruncau bănuți, în special celor mai drăguțe, împreună cu coronițe de flori, iar ele le prindeau cu mâinile, uneori cu poala hainelor. „Adeseori am aruncat și eu bănuți și ghirlande", mărturisea Poggio.

Încrezători, naturali și mulțumiți, cei văzuți de el erau oameni pentru care „viața e menită plăcerilor și care s-au adunat aici împreună pentru a putea să se bucure de lucrurile după care tânjesc". Sunt aproape o mie la băi, mulți dintre ei beau din greu, scria Poggio, și totuși n-are loc nici o ceartă, încăierare sau înjurătură. În atitudinea simplă, dezinvoltă și marcată de veselie a celor din jur, Poggio regăsea forme ale plăcerii și mulțumirii de sine pe care cultura sa le pierduse: „Noi suntem înspăimântați de catastrofele ce au să vină și ne zbatem într-o stare continuă de nefericire și anxietate; de teamă că vom suferi, rămânem mereu în această stare, alergând disperați după bogății, fără să ne lăsăm sufletele sau trupurile să se bucure de un moment de liniște. Însă cei care se mulțumesc cu puțin trăiesc din

plin fiecare clipă și se bucură de orice zi ca și cum ar fi o sărbătoare." El descrie scenele de la băi, îi scria el prietenului său, „astfel ca tu să înțelegi din câteva exemple ce minunat centru al gândirii epicuriene este acesta".

Punând în opoziție viziunea sa despre italienii obsedați de muncă, excesiv de disciplinați cu cea despre germanii încrezători, relaxați, el înțelege mai bine principiul epicurian al cultivării plăcerii ca bine suprem. Știa, evident, că acest principiu contravine doctrinei creștine. Însă la Baden a simțit că se află în pragul unei lumi mentale în care regulile creștine nu mai sunt valabile.

În lecturile sale, Poggio ajunsese frecvent la acest prag. N-a încetat niciodată să se ocupe de căutarea textelor clasice pierdute. Judecând după o remarcă a lui Niccoli, o parte din timpul petrecut în Konstanz l-a dedicat cercetării colecțiilor din biblioteci – acolo, la mânăstirea Sf. Marcu, el a găsit o copie a unui comentariu antic despre Vergiliu.[22] La începutul verii anului 1415, probabil imediat după ce stăpânul său fusese detronat, iar el rămăsese fără muncă, și-a făcut drum la Cluny, în Franța, unde a găsit un codex cu șapte discursuri ale lui Cicero, dintre care două necunoscute până atunci. A trimis acest manuscris prețios prietenilor săi din Florența, nu înainte de a face el însuși o copie pentru el, la care a adăugat o remarcă foarte grăitoare despre starea lui de spirit: „Meandrele timpului au făcut ca aceste șapte discursuri ale lui Marcus Tullius să fie pierdute pentru Italia. Căutând în repetate rânduri, cu cea mai mare atenție și răbdare, prin bibliotecile din Franța și Germania, Poggio Florentinul le-a scos singur la iveală din mizeria sordidă în care zăceau ascunse și le-a redat demnitatea și ordinea lor originară, înapoindu-le apoi muzelor

22. L.D. Reynolds, *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 158. Comentariul aparține lui Donatus, un gramatician roman din secolul al IV-lea.

latine."[23] Când scria aceste cuvinte, lumea din jurul său se sfărâma în bucăți, însă răspunsul lui la haos și teamă fusese întotdeauna cufundarea și mai adâncă în lectură. În cercul vrăjit al bibliomaniei sale, el putea să salveze din mâinile barbarilor moștenirea trecutului glorios aflată în pericol și s-o înapoieze moștenitorilor de drept.

Un an mai târziu, în vara lui 1416, după execuția lui Ieronim din Praga și la puțin timp după popasul la Baden, Poggio pornea din nou în căutarea cărților, de data aceasta însoțit de doi prieteni italieni într-o vizită la mânăstirea Sf. Gall, la vreo 40 de kilometri de Konstanz. Însă nu trăsăturile arhitecturale ale marii abații medievale îi atrăsese pe vizitatori, ci biblioteca sa despre care auziseră zvonuri ciudate. Și n-au fost dezamăgiți: câteva luni mai târziu Poggio scria o epistolă victorioasă unui alt prieten din Italia, în care îl anunța că a descoperit un depozit de cărți antice nemaipomenit. Cheia de boltă a acestora era textul complet al lucrării lui Quintilian, *Institutio Oratoria*, cel mai important manual roman de oratorie și retorică din Antichitate. Poggio și cercul său cunoscuseră numai fragmente din această carte. Recuperarea ei în întregime li se părea un lucru extraordinar – „Ah, ce comoară minunată! Ce bucurie neașteptată!", exclama unul dintre ei – pentru că le înapoia o întreagă lume pierdută, o lume a persuasiunii publice.

Ceea ce îi aduseseră pe Hus și pe Ieronim din Praga la Konstanz era visul de a convinge audiența prin elocvență și încrederea în discursul public. Dacă Hus fusese redus la

23. Transcrierea făcută de Poggio discursurilor ciceroniene pe care le descoperise a fost identificată în biblioteca vaticană. [Vatican. lat. 11458 (X)] de A. Campana în 1948, cu următoarea adnotare: *Has septem M. Tulii orationes, que antea culpa temporum apud Italos deperdite erant, Poggius Florentinus, perquisitis plurimis Gallie Germanieque summo cum studio ac diligentia bibliothecis, cum latenetes comperisset in squalore et sordibus, in lucem solus extulit ac in pristinam dignitatem decoremque restituens Latinis musis dicavit* (p. 91).

tăcere, Ieronim, târât din beciul mizerabil în care stătuse în lanțuri vreme de 350 de zile, a reușit cel puțin să se facă auzit. Pentru cititorul modern, există ceva aproape absurd în admirația lui Poggio pentru „maniera de a-și alege cuvintele“ a lui Ieronim și eficacitatea „perorației“ lui – ca și cum ceea ce conta era calitatea latinei prizonierului; însă tocmai aceasta din urmă l-a tulburat profund pe Poggio și l-a făcut să se îndoiască de validitatea acuzațiilor împotriva ereticului. El n-a putut, cel puțin în acel straniu moment de uitare de sine, să mascheze tensiunea dintre birocratul care lucra pentru sinistrul Ioan XXIII și umanistul care tânjea după atmosfera vechii Republici romane pe care și-o imagina mai liberă și mai senină. Și nici n-a putut să găsească o modalitate reală de a rezolva această tensiune; în schimb, s-a refugiat în biblioteca mânăstirii printre comorile ei uitate.

„Nu e nici o îndoială – scria el – că acest glorios bărbat, atât de elegant, atât de pur, atât de înțelept și de moral, n-ar fi putut să mai îndure mult mizeria acelei închisori, sărăcia locului și cruzimea sălbatică a gardienilor săi.“ Cuvintele acestea nu reprezentau o nouă alunecare în acel soi de admirație imprudentă a elocventului și proscrisului Ieronim, care a stârnit îngrijorarea lui Leonardo Bruni, ci descrierea făcută de Poggio manuscrisului lui Quintilian pe care l-a găsit la Sf. Gall: „Era trist și înveșmântat în straie cernite, așa cum sunt oamenii condamnați la moarte; barba îi era murdară și părul încâlcit cu noroi, și din toată înfățișarea sa reieșea clar că fusese sortit unei pedepse nemeritate. Părea că stă cu mâna întinsă și cerșește loialitatea poporului roman, că cere să fie salvat de la o pedeapsă nedreaptă.“[24] Scena la care fusese martor în luna mai este

24. În continuarea acestei descrieri a manuscrisului zdrențuit, Poggio fantasmează despre rolul fundamental al *Institutio Oratoria* în salvarea Republicii romane. El își imaginează că „prizonierul“

încă vie în imaginația umanistului care caută printre căr-ţile mânăstirii. Ieronim protestase pentru că fusese ținut „în murdărie și încătușat, lipsit de orice confort"; Quintilian a fost găsit „acoperit de mucegai și praf". Ieronim fusese încarcerat, îi scria Poggio lui Leonardo Aretino, „într-un beci întunecat, în care nu putea să citească"; Quintilian relata cu indignare că manuscrisul din biblioteca mânăstirii se afla „într-un fel de beci îmbâcsit și sinistru... în care n-ar fi fost ținuți nici măcar cei condamnați pentru crime majore". „Un om care merită să rămână etern în memoria noastră!" Astfel s-a repezit să exclame Poggio despre ereticul Ieronim pentru salvarea căruia nu putuse să ridice un deget. Câteva luni mai târziu, la mânăstirea Sf. Gall, el elibera din închisoarea barbarilor un alt om demn de eterne aduceri aminte.

Nu e clar cât de conștient era Poggio de legătura dintre prizonierul întemnițat și textul întemnițat. Deopotrivă sensibil la chestiunile ce țin de morală și serios compromis în viața profesională, el trata cărțile ca și cum ar fi fost ființe umane vii aflate în suferință. „Pe Dumnezeu – scria el despre manuscrisul lui Quintilian –, dacă nu i-am fi sărit în ajutor, ar fi pierit cu siguranță chiar a doua zi." Nedorind să riște, Poggio s-a așezat la masa de scris și a început

---

Quintilian consideră că este o „rușine ca el, care, prin influența și elocvența sa, a ajutat cândva la apărarea unei populații întregi, să nu mai găsească acum nici măcar un singur susținător căruia să-i fie milă de nenorocirile sale și să se ocupe de bunăstarea sa, făcând tot ce se poate pentru a împiedica împingerea sa către o pedeapsă nemeritată." – Scrisoare către Niccoli, 15 decembrie 1425, în Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, p. 105. În spatele acestor cuvinte se poate întrezări mustrarea de conștiință pe care Poggio trebuie s-o fi avut ca martor la condamnarea și execuția lui Ieronim. Sau, mai degrabă, putem spune că salvarea manuscrisului se substituie eșecului altei salvări: eliberarea unui text clasic din ghearele călugărilor este un fapt pe care Poggio n-ar fi putut să-l îndeplinească pentru elocventul, proscrisul Ieronim.

să copieze întreaga lucrare imensă cu caligrafia sa frumoasă. A fost nevoie de 54 de zile pentru a-și duce munca la bun sfârșit. „Cel mai slăvit dintre romani, dacă facem abstracție de cei care-l consideră unic pe Cicero, ale cărui opere sunt la rândul lor fragmentate și împrăștiate – îi scria el lui Guarino din Verona –, datorită eforturilor noastre a fost salvat nu numai din exil, ci și de la distrugerea aproape completă."[25]

Expediția la mânăstire a costat mult, și Poggio era în permanență falit, ca urmare a deciziei lui de a nu urma calea preoțească. Întors în Konstanz, problemele sale pecuniare s-au agravat, el rămânând în continuare în voia sorții, fără muncă și fără vreo perspectivă clară. Stăpânul lui detronat negocia cu disperare pentru a fi eliberat în liniște. În cele din urmă, după trei ani de închisoare, și-a cumpărat libertatea și a fost numit cardinal la Florența unde a și murit în 1419, mormântul său elegant construit de Donatello fiind amplasat în baptisteriul din Dom. Un alt Papă pentru care lucrase și care, la rândul lui, a fost detronat, Grigorie XII, a murit în aceeași perioadă. Ultimul lucru pe care l-a spus a fost: „Eu n-am înțeles lumea, iar lumea nu m-a înțeles pe mine."

Pentru un birocrat prudent și bine pregătit profesional, care se apropia de 40 de ani, ar fi fost timpul să-și cultive interesele și să găsească un mijloc de susținere financiară stabil. Însă Poggio n-a făcut nimic de genul acesta. În schimb, la câteva luni după ce s-a întors de la mânăstirea Sf. Gall, a părăsit din nou orașul Konstanz, de data asta, se pare, fără însoțitori. În mod evident, dorința lui arzătoare de a descoperi și elibera orice ființe nobile ar fi zăcut ascunse prin închisori, se intensificase. N-avea nici cea mai mică idee despre ce ar fi putut găsi, știa doar că, dacă era vorba de ceva vechi și scris într-o latină elegantă, atunci merita să fie salvat cu orice preț. Era convins că prelații ignoranți și indolenți

25. *Id.*, Scrisoarea IV, p. 194.

ascundeau urmele unei civilizații cu mult mai însemnate decât orice cunoscuse lumea de mai bine de o mie de ani.

Desigur, tot ce putea spera Poggio să găsească erau fragmente de pergament, și nici măcar foarte vechi. Însă pentru el acestea nu erau manuscrise, ci voci omenești. Ceea ce ieșea la iveală din obscuritatea bibliotecii nu era o verigă într-un lanț lung de texte, unul copiat după celălalt, ci mai degrabă lucrul însuși purtând haine de împrumut, sau chiar autorul însuși, înfășurat în lințoliu și poticnindu-se în lumină.

„Noi considerăm că Esculap se numără printre zei deoarece i-a adus înapoi de pe tărâmul morții pe Hipolit și pe alții – îi scria Francesco Barbaro lui Poggio după ce aflase de descoperirile acestuia. Dacă oamenii, națiunile și provinciile i-au ridicat altare, mă gândesc ce ar trebui să facă pentru tine, dat fiind că acest obicei a fost deja dat uitării. Tu ai înviat atâția oameni iluștri și atâția înțelepți, morți de o eternitate, ale căror cunoașteri și învățături ne vor ajuta să trăim mai bine și mai demn nu numai pe noi, ci și pe urmașii noștri.“[26]

Cărțile care ieșiseră din circulație și zăceau în bibliotecile din Germania erau astfel transformate în oameni înțelepți care muriseră și ale căror suflete fuseseră încarcerate în lumea cealaltă; Poggio, cinicul secretar în serviciul unui Papă renumit prin caracterul său corupt, era văzut de prietenii săi ca un erou cultural, un tămăduitor magic care reasambla și reanima trupul sfâșiat și mutilat al Antichității.

Așa se face că, în ianuarie 1417, Poggio s-a trezit din nou într-o bibliotecă monahală, probabil Fulda. Acolo el a luat de pe raft un poem lung despre al cărui autor probabil că-și amintea că-l văzuse menționat în Quintilian sau în cronica alcătuită de Sfântul Ieronim: T. LUCRETI CARI DE RERUM NATURA.

---

26. *Id.*, Scrisoarea IV, p. 197.



Acest portret al tânărului Poggio Bracciolini apare în prefața versiunii în latină, realizată de el, a *Cyropediei* lui Xenofon, o disertație despre educația conducătorului ideal.

FINIS. LIBRI. SCRIPSIT. POGGIVS. ROMAE.



Notând cu mândrie că este secretar al Papei Martin V, Poggio își pune în evidență semnătura pe o transcriere a unei lucrări de Cicero, făcută în 1425, la Roma, în stilul lui elegant caracteristic, și își ia rămas-bun de la cititor. Caligrafia lui Poggio a fost foarte apreciată în timpul vieții sale, aceasta fiind una dintre calitățile care l-au ajutat să avanseze.



Această statuie din bronz, *Hermes odihnindu-se*, a fost găsită fragmentată, în 1758, în Vila Papirusurilor din Herculanum. Sandalele înaripate dezvăluie identitatea lui Hermes, zeul mesager. Pentru un epicurian, atitudinea lui relaxată ar fi putut să fie un indiciu al faptului că zeii nu au mesaje pe care să le transmită oamenilor.

Inamicii epicurianismului au asociat această școală nu cu atitudinea meditativă a lui *Hermes odihnindu-se*, ci cu prostrația bahică a acestui Silen, tolănit pe un burduf de vin acoperit cu o blană de leu, care a fost găsit în apropierea sculpturii lui Hermes, în Vila Papirusurilor.



Acest bust de dimensiuni mici al lui Epicur, care a păstrat suportul original cu numele filozofului inscripționat în limba greacă, este unul dintre cele trei care împodobeau Vila Papirusurilor din Herculanum. În cartea sa, *Istoria naturală* (cap. 35), autorul roman Plinius cel Bătrân (23-79 p.Ch.) face referire la faptul că busturile înfățișându-l pe Epicur erau la modă în vremea sa.



„Deci atunci Pilat a luat pe Isus și L-a biciuit" (Ioan, 19.1). Textul biblic a inspirat imagini precum cea înfățișată în această pictură de austriacul Michael Pacher și a ajutat la promovarea nu doar a unei compasiuni pentru Mesia, care a fost tratat cu atâta cruzime, și a furiei față de torționarii acestuia, ci și a unei dorințe intense de a imita suferința lui.



Ereticul Hus, obligat să poarte în batjocură o coroană de hârtie pe care erau înșirate păcatele sale, este ars pe rug. După aceea, pentru a-i împiedica pe spectatorii empatici să adune rămășițele martirului, cenușa lui a fost strânsă și aruncată în Rin.



Portretul lui Poggio apare într-un manuscris al lucrării sale *De varietate fortunae*. Aceasta, scrisă când autorul avea șaizeci și opt de ani, conține o elocventă trecere în revistă a ruinelor măreției Romei Antice.

Pendebatur enim presens dolor exsuperabat.
Nec mos ille sepulturae remanebat in urbe
hue prius hic populus semper consuerat humari
Perturbatus enim totus repedabat et unus
Quisque suum pro re moestus humabat
Multaque subita et paupertas horrida suasit
Namque suos consanguineos aliena rogorum
Insuper extructa ingenti clamore locabant
Subdebant faces multo cum sanguine saepe
Rixantes potius quam corpora desererentur.

.T. LVCRETI . CARI . DE . RERV

NATVRA . LIBER . VI .

EXPLICIT . LEGE .

. FELICITER .

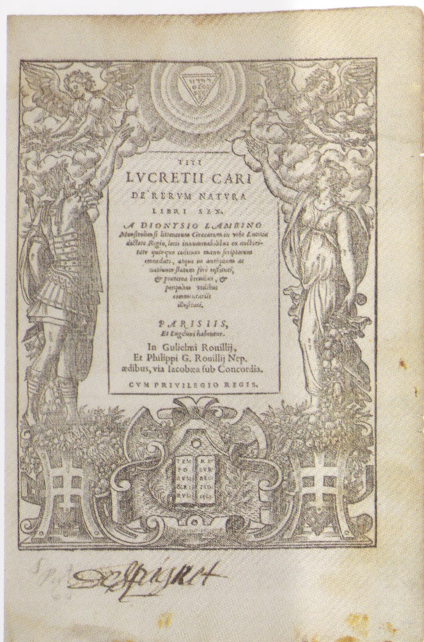
. AMEN .



Prietenul lui Poggio, Niccoli, încheie aici mult așteptata lui transcriere a poemului *Despre natura lucrurilor*, cu obișnuita expresie „Explicit“ (din latinescul „derulat“). El îi urează cititorului „să citească fericit“ (*Lege feliciter*) și adaugă – oarecum în contradicție cu spiritul poemului lui Lucrețiu – un pios „Amen“.



În centrul picturii lui Botticelli se află Venus, înconjurată de zeii antici ai primăverii. Coregrafia complexă a fost inspirată de descrierea pe care Lucrețiu o face spectaculoasei treziri la viață a pământului, odată cu sosirea acestui anotimp: „Iată venind Primăvara: e Venus cu ea și 'nainte-i / Trece-al ei crainic cu aripi, pe când pe-a Zefirului urmă / Flora, ea, mama,-și revarsă în cale bogatele daruri, / Toate scăldând în alese culori și-n belșug de miresme.“ (5.737-740).



TITI
LVCRETII CARI
DE RERVM NATVRA
LIBRI SEX.
A DIONYSIO LAMBINO
Monstroliensi litterarum Graecarum in urbe Lutetia doctore Regio, locis innumerabilibus ex auctoritate quinque codicum manu scriptorum emendati, atque in antiquum ac nativum statum fere restituti, & praeterea brevibus, & perpetuis commentariis illustrati.
PARISIIS,
Et Lugduni habentur.
In Gulielmi Rouillij,
Et Philippi G. Rouillij Nep.
ædibus, via Iacobæa sub Concordia.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

Peste semnătura lui Montaigne de pe pagina de titlu a acestui exemplar din Lucrețiu, plin de însemnări – o ediție strălucită publicată în 1563 și editată de Denis Lambin –, următorul proprietar a suprapus numele său, „Despagnet", motiv pentru care abia în secolul XX a putut fi descifrat numele filozofului francez.



Statuia în bronz a lui Bruno, sculptată de Ettore Ferrari, a fost amplasată în 1889 în Campo de' Fiori din Roma, pe locul unde a fost ars pe rug. Monumentul, la baza căruia se află plăci comemorative ale altor filozofi persecutați de Biserica Catolică, îl înfățișează pe Bruno privind sumbru în direcția Vaticanului.

VIII. Ordinea firii

Despre natura lucrurilor nu este o lectură ușoară. Însumând 7 400 de versuri, este scrisă în hexametri, versurile standard de șase picioare, fără rimă, în care poeți latini precum Vergiliu și Ovidiu, imitând greaca lui Homer, și-au scris poemele epice. Împărțit în șase cărți fără titlu, poemul adună laolaltă momente de o frumusețe lirică intensă, meditații filozofice despre religie, plăcere și moarte, și teorii complexe despre lumea fizică, evoluția societăților omenești, pericolele și bucuriile actului sexual, și natura bolilor. Limbajul este adeseori încâlcit și dificil, stilistica complexă, iar ambiția intelectuală, în ansamblu, țintește incredibil de sus.

Aceste dificultăți nu i-ar fi tulburat defel pe Poggio și pe prietenii lui eruditi. Stăpâneau uimitor de bine latina, acceptau cu nerăbdare provocările oferite de rezolvarea capcanelor textului și adeseori călătoriseră cu plăcere și interes prin hățișurile mult mai dese ale teologiei patristice. O scurtă privire asupra primelor pagini ale manuscrisului ar fi fost suficientă pentru a-l convinge pe Poggio că descoperise ceva cu adevărat remarcabil.

Însă, fără o lectură atentă a întregii lucrări și fără să înțeleagă argumentele ei, n-ar fi avut cum să-și dea seama că era pe cale să elibereze un lucru care-i amenința întregul univers mental. Dar chiar dacă ar fi înțeles acest pericol, tot ar fi reintrodus poemul în circulație: recuperarea

rămășițelor pierdute ale lumii antice era scopul său suprem în viață, aproape singurul principiu necontaminat de deziluzie și umor cinic. Procedând astfel însă, ar fi putut rosti cuvintele pe care, după câte se spune, Freud i le-ar fi adresat lui Jung în momentul în care acostau în portul New York pentru a primi ovațiile admiratorilor lor americani, „Nu știu că le aducem ciuma?“

Un nume simplu pentru ciuma pe care a adus-o Lucrețiu – o imputare ce i-a fost făcută frecvent din momentul în care poemul lui a început să fie citit din nou – este ateism. Însă el însuși n-a fost de fapt ateu. Credea în existența zeilor. Însă mai credea că, în virtutea faptului că sunt zei, ei n-aveau cum să fie preocupați de ființele omenești sau de orice lucru pe care-l fac acestea. Divinitatea, prin însăși natura ei, gândea el, trebuie să se bucure de o viață eternă și de o pace complet netulburată de orice suferință sau neajuns, fiind indiferentă față de acțiunile oamenilor.

Dacă îți face plăcere să numești marea Neptun sau să te referi la grâu și la vin folosind nume precum Ceres și Bachus, scria Lucrețiu, ești liber să procedezi astfel, la fel cum ești liber să supranumești Pământul rotund Mama Zeilor. Și dacă, atras de frumusețea lor solemnă, te duci să vizitezi lăcașurile religioase, nu ți se va întâmpla nimic rău, cu condiția să contempli imaginile zeilor „cu liniște-n suflet" (6:78). Dar nu trebuie să-ți treacă prin cap nici măcar o clipă că ai fi în stare să mânii sau să câștigi bunăvoința vreuneia dintre aceste zeități. Procesiunile, sacrificarea animalelor, dansurile frenetice, tobele, talgerele și fluierele, ploaia de petale de trandafiri albi ca zăpada, preoții eunuci, imaginile sculptate ale zeului-copil: toate aceste practici ce țin de un cult sau altul, deși ne mișcă și ne impresionează în felul lor, sunt în mod fundamental lipsite de sens, de vreme ce zeii cărora se presupune că le sunt dedicate nu fac parte din lumea noastră, de care sunt complet separați.

Am putea susține că, în ciuda credinței religioase declarate, Lucrețiu era un fel de ateist, probabil unul foarte viclean, de vreme ce cvasitotalității credincioșilor de aproape orice confesiune religioasă și din aproape toate timpurile li s-ar părea lipsit de sens să se închine unui zeu fără să spere că prin aceasta vor potoli mânia divină sau vor căpăta protecție sau favoruri din partea ei. La ce folosește un zeu total neinteresat să pedepsească sau să recompenseze? Lucrețiu susținea că tocmai asemenea speranțe și temeri reprezintă, fără îndoială, o formă toxică de superstiție, care combină într-o măsură egală aroganța și frica duse până la absurd. Ideea fantasmagorică potrivit căreia zeilor le pasă cu adevărat de soarta oamenilor sau de practicile lor rituale este, în opinia lui, nici mai mult, nici mai puțin decât o insultă grosolană – ca și când fericirea zeilor ar putea depinde de cuvintele noastre bolborosite sau de buna noastră purtare. Însă această insultă este cea mai mică dintre probleme, de vreme ce zeilor nici că poate să le pese mai puțin. Nimic din ceea ce putem să facem (sau să nu facem) nu are cum să-i intereseze pe *ei*. Problema cea mai gravă este că aceste credințe și practici false dăunează oamenilor.

Fără îndoială că aceste idei erau contrare credinței creștine a lui Poggio și că ele ar fi creat probleme serioase oricărui contemporan care le-ar fi îmbrățișat. Dar simpla lor prezență într-un text păgân nu era de natură să declanșeze o îngrijorare profundă. Poggio s-ar fi putut gândi, așa cum au făcut mai târziu câțiva cititori empatici ai poemului *Despre natura lucrurilor*, că strălucitul poet antic n-a făcut decât să intuiască goliciunea credințelor păgâne, și de aici absurditatea sacrificiilor aduse unor zei care de fapt nu există. La urma urmei, Lucrețiu a avut nenorocul să se stingă cu puțin timp înainte de venirea lui Mesia. Dacă s-ar fi născut cu un secol mai târziu, ar fi avut oportunitatea să afle adevărul. Chiar și așa, el a înțeles cel puțin că practicile propriilor săi contemporani erau lipsite de sens. Pornind

de aici, chiar și multe traduceri moderne ale poemului lui Lucrețiu au ales să denunțe ca „superstiție“ ceea ce textul latin numește simplu *religio*.

Însă ateismul – sau, mai exact, indiferența față de zei – nu era singura problemă pe care o ridica poemul în cauză. Principala sa preocupare viza de fapt lumea materială în care trăim cu toții, și cele mai provocatoare argumente s-au dezvoltat în jurul acesteia; argumente care i-au ademenit pe cei care au fost cei mai impresionați de puterea lor formidabilă – Machiavelli, Bruno, Galilei și alții – în direcția unor curente de gândire ciudate. Acestea fuseseră explorate cândva cu interes, chiar în țara în care se întorceau acum, ca urmare a descoperirii lui Poggio. Însă o mie de ani de tăcere aproape desăvârșită făcuseră ca aceste curente să devină extrem de periculoase.

În prezent, o bună parte din ceea ce susține *Despre natura lucrurilor* despre Univers pare cât se poate de familiar, cel puțin pentru cei care parcurg aceste rânduri. La urma urmei, cele mai multe dintre argumentelor majore ale poemului se regăsesc printre ideile fundamentale care au stat la baza construirii vieții moderne.[1] Însă merită să subliniem că o parte dintre acestea ne rămân în continuare necunoscute și că altele sunt contestate puternic, adeseori chiar de aceia care profită bucuroși de progresele științifice la apariția cărora și-au adus și ele contribuția. Cu câteva

1. Rolul major pe care l-a jucat Lucrețiu în debutul filozofiei moderne și în științele naturii a fost examinat cu ingeniozitate de Catherine Wilson: *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Clarendon Press, Oxford, 2008. Vezi și W.R. Johnson, *Lucretius and the Modern World*, Duckworth, London, 2000; Dane R. Gordon și David B. Suits, *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, RIT Cary Graphic Art Press, Rochester, NY, 2003; și Stuart Gillespie și Donald Mackenzie, „Lucretius and the Moderns“, în *The Cambridge Companion to Lucretius*, ed. Stuart Gillespie și Philip Hardie, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 306-324.

excepții, pentru majoritatea contemporanilor lui Poggio, ideile susținute de Lucrețiu, fie ele și sub forma irezistibilă a unui poem de o frumusețe izbitoare, erau ininteligibile, de neconceput și chiar blasfemii.

Iată o listă scurtă, nici pe departe exhaustivă, a elementelor care alcătuiesc provocarea lucrețiană:

– **Toate lucrurile sunt alcătuite din particule invizibile.** Lucrețiu, căruia îi displăcea limbajul tehnic, a decis să nu folosească termenul filozofic grec standard pentru aceste particule constitutive, respectiv „atomi", obiecte care nu pot fi divizate. În schimb, a apelat la o varietate de cuvinte latine obișnuite: „primele lucruri", „primele începuturi", „corpurile materiei", „semințele lucrurilor". Toate lucrurile sunt formate din aceste semințe și, după dispariția lor, se reîntorc la ele. Invariabile, indivizibile, invizibile și infinite ca număr, ele se află într-o mișcare perpetuă, ciocnindu-se reciproc, adunându-se laolaltă pentru a alcătui forme noi, despărțindu-se și recombinându-se iar, dăinuind în timp.

– **Particulele elementare ale materiei – „semințele lucrurilor" – sunt eterne.** Timpul nu este limitat – o substanță abstractă care are un început și un sfârșit –, ci infinit. Particulele invizibile din care este făcut întreg Universul, de la stele până la cele mai neînsemnate insecte, sunt indestructibile și nemuritoare, cu toate că orice obiect din acest Univers este efemer. Cu alte cuvinte, toate formele pe care le observăm, chiar și cele care par cele mai durabile, sunt temporare: mai devreme sau mai târziu, elementele din care sunt alcătuite vor fi redistribuite. Însă aceste elemente în sine sunt permanente, la fel cum este și procesul neîncetat de formare, disoluție și redistribuire.

Nici creația și nici distrugerea nu au o influență hotărâtoare; suma totală a materiei rămâne aceeași, iar echilibrul dintre formele vii și cele moarte este restabilit mereu: „Nici nu poate să-nvingă mișcările nimicitoare / Și-ntr-o pieire

eternă să-ngroape-a scăpării nădejde, / Nici, de-altă parte, acele mișcări ce dau nașteri la lucruri / Și le măresc n-ar putea să le țină-n viață de-a pururi. / Deopotrivă-n izbândă, astfel când lumea se poartă / Între semințe de lucruri războaie lipsite de capăt; / Când ici triumfă, când colo puterile-a tot ce e viață, / Însă înfrânte-s la rând; și în bocetul înmormântării, / Strigăte-naltă născuții ajunși pe-nsoritele țărmuri: / Nici n-a urmat unei zile o noapte ori nopții-aurora, / Fără să fie-auzite alături de jalnicul scâncet, / Gemete-tristul alai al cernitelor duceri la groapă..." (2.569-580)

Filozoful de origine spaniolă George Santayana, fost profesor la Harvard, a numit această idee – mutația neîntreruptă a formelor alcătuite din substanțe indestructibile – „cel mai însemnat gând la care a ajuns vreodată omenirea"[2].

– Numărul particulelor elementare este infinit, dar forma și mărimea lor sunt limitate. Ele sunt asemenea literelor unui alfabet, un set de elemente diferite care pot fi combinate într-un număr infinit de propoziții. (2.688 și urm.) Și, atât în cazul semințelor lucrurilor, cât și al limbajului, combinațiile sunt făcute potrivit unui cod. La fel cum nu toate literele sau toate cuvintele pot fi combinate coerent, nici particulele nu se pot combina în orice manieră posibilă. Unele semințe ale lucrurilor se agață în mod obișnuit și cu ușurință de celelalte; altele se resping și se opun reciproc. Lucrețiu nu a pretins că deține codul ascuns al materiei. Însă, susținea el, important este să înțelegi că există un asemenea cod și că, în principiu, el poate fi investigat și înțeles de știința omenească.

– Toate particulele se află în mișcare într-un vid infinit. Spațiul, asemenea timpului, este nelimitat. Nu există puncte fixe, nici început, mijloc sau sfârșit, și nici limite. Materia nu este strânsă laolaltă într-o massă solidă.

2. George Santayana, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1947, p. 23.

Există un vid în lucruri care permite particulelor constitutive să se miște, să intre în coliziune, să se combine și să se desprindă. Printre dovezile existenței acestuia se numără atât mișcarea constantă pe care o observăm în jurul nostru, precum și fenomene cum ar fi infiltrarea apei prin pereții peșterilor, dispersarea alimentelor în corp, trecerea sunetului prin pereții unor camere închise, pătrunderea frigului până la oase.

Prin urmare, Universul este alcătuit din materie – particulele elementare și tot ceea ce rezultă din combinarea lor – și spațiu, intangibil și gol. Nu mai există nimic altceva.

– Universul nu are un creator sau un arhitect. Particulele în sine nu au fost făcute și nu pot fi distruse. Tiparele ordinii și dezordinii din lume nu sunt produsul unui plan divin. Providența este o fantasmă.

Lucrurile care există nu reprezintă materializarea vreunui proiect general sau plan inteligent, inerent materiei înseși. Nici un coregraf suprem n-a plănuit mișcările lor, iar semințele lucrurilor nu se întâlnesc ca să decidă ce anume și unde anume merge.

„Însă cum în nesfârșit, în tot chipul, schimbatu-și-au locul, / Tot frământate, lovite din nemărginitele timpuri, / Ele-ncercând orice soi de mișcare și de întrunire, / Iată-au ajuns, în sfârșit, la această întreagă-ntocmire / Care a făcut universul cu toată mulțimea-i de lucruri“ (1.1024-1028).[3]

Nu există un final sau un scop al existenței, ci numai creație și distrugere permanentă, guvernate în întregime de întâmplare.

– Orice lucru ia ființă ca rezultat al unei abateri. Dacă toate particulele individuale, aflate într-un număr

3. Aceasta este una dintre nenumăratele situații în care exprimarea strălucită a lui Lucrețiu se pierde în mod inevitabil în procesul traducerii. Aici, descriind nenumăratele combinații, el se joacă cu cuvinte asemănătoare înșirându-le unul după altul: *sed quia multa modis multis mutata per omne.*

infinit, ar cădea prin vid în linie dreaptă, împinse în jos de propria lor greutate, asemenea picăturilor de ploaie, n-ar exista nimic niciodată. Însă particulele nu se mișcă una după alta într-o singură direcție prestabilită. În schimb, „în loc și la vreme pe care / Nu le-aș putea hotărî, se abat puțintel de la cale, / Totuși de-ajuns ca să spui că mișcarea le este schimbată" (2.218-220). Prin urmare, poziția particulelor elementare este nedeterminată.[4]

Abaterea – pe care Lucrețiu o numește în diferite moduri, *declinatio*, *inclinatio* sau *clinamen* – nu este decât cea mai mică mișcare posibilă, *nec plus quam minimum* (2.244). Dar este suficientă pentru a genera o serie neîntreruptă de coliziuni. Toate lucrurile din Univers își datorează existența acestor coliziuni accidentale ale particulelor minuscule. Combinările și recombinările permanente, rezultate din coliziunile petrecute într-o perioadă de timp nelimitată, fac ca „Marea urmat-a ca-n veci cu nesaț să-nnoiască a ei apă / Cu ale fluviului unde, pământul la caldele raze / Roade tot noi să ne dea, să-nflorească de-a pururi ființe / Și în eter să trăiască alunecătoarele focuri" (1.1031-1034).

– Abaterea este sursa voinței libere (liber-arbitru). La toate ființele înzestrate cu simțire, oameni și animale deopotrivă, abaterea accidentală a particulelor elementare este responsabilă pentru existența voinței libere. Pentru că, dacă toată mișcarea ar fi un lung lanț prestabilit, libertatea nu și-ar avea locul.[5] Fiecare cauză ar urma unei

---

4. În *The Logic of Sense*, trad. Mark Lester și Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas, Columbia University Press, New York, 1990, Gilles Deleuze explorează relația dintre această mișcare nedeterminată, minimală, a atomilor și fizica modernă.

5. „Dacă,-n sfârșit, totdeauna mișcările-s înlănțuite / Și-n rânduială anume ia naștere une din alta, / Dacă atomii nu dau prin abateri mărunte pornire [*declinando...primordia motus*] / Unor mișcări oarecare ce frâng legiuirile soartei, / Astfel că nu mai urmează din cauză cauză pururi, / Cum de avem pe pământ o viață deplin neatârnată /

alte cauze într-o succesiune nesfârșită, după cum ar dicta ursitele. În schimb, noi smulgem libera voință din ghearele acestora din urmă.

Dar care este dovada că voința există? De ce să nu considerăm pur și simplu că materia ființelor vii se mișcă datorită aceluiași suflu care pune în mișcare firele de praf. Imaginea la care se oprește Lucrețiu este fracțiunea de secundă de pe pista de curse, după ce poarta de la start a fost deschisă, înainte ca armăsarii ținuți strâns în frâu, cuprinși de o nerăbdare frenetică de a se pune în mișcare, să poată de fapt să-și împingă corpurile înainte. Acea fracțiune de secundă este spectacolul uimitor în care un act mental pune în mișcare o masă de materie. Și pentru că această imagine nu se potrivește întru totul scopului său – la urma urmei, caii de curse sunt animale antrenate să se miște în urma loviturilor primite de la călăreții lor –, Lucrețiu oferă exemplul omului care, deși este lovit de o forță exterioară, alege în mod deliberat să reziste.[6]

– Natura experimentează în permanență. Nu există un moment unic al originii și nici o scenă mitică a creației. Toate ființele vii, de la plante și insecte până la mamiferele superioare și om, au evoluat printr-un proces de încercări și erori îndelungat și complex. Acest proces implică multe starturi false și fundături, monștri, minuni ale naturii, erori și creaturi neînzestrate cu toate trăsăturile de care au nevoie pentru a face față competiției pentru resurse și pentru a se reproduce. Cele a căror combinație de organe le permite să se adapteze și să se perpetueze vor

---

Și, zic, de unde puterea cea smulsă din lanțul ursitei, / Care ne-n-dreaptă pe toți orișiunde voinței îi place?" (2.251-258)

6. Atât voința de a merge înainte, cât și cea de a rămâne pe loc sunt posibile deoarece nimic nu este strict determinat, cu alte cuvinte, din cauza mișcărilor subtile, neprevăzute și libere ale materiei. Ceea ce împiedică mintea să fie strivită de necesitatea internă este „mărunta abatere [*clinamen principiorum*] a primelor corpuri, / Care e nehotărât în ce loc și-n ce vreme se-ntâmplă" (2.293-294).

reuși să supraviețuiască până când modificarea unor condiții va pune capăt existenței lor.[7]

Reușita proceselor de adaptare, ca și eșecul sunt rezultatul unui număr de combinații care sunt generate constant (și repetate sau eliminate) de-a lungul unei perioade nelimitate de timp. Este dificil de înțeles acest lucru, admite Lucrețiu, dar „organul, da, el zămisli folosirea" (4.835). Cu alte cuvinte, explică el, „Nu s-a născut înaintea luminilor simțul vederii, / Nici însușirea vorbirii n-a fost înainte de limbă" (4.836-837). Aceste organe n-au fost create pentru a îndeplini un scop fixat de dinainte; utilitatea lor este cea care a permis treptat ființelor în care au apărut să supraviețuiască și să se înmulțească.

– Universul n-a fost creat pentru oameni și nu-i are în centru pe oameni. În mod evident, Pământul – cu mările și deserturile, cu clima aspră, animalele sălbatice și bolile lui – n-a fost creat cu intenția ca specia noastră să se simtă ca acasă. Spre deosebire de multe alte animale, dotate chiar din naștere cu trăsăturile de care au nevoie pentru a supraviețui, nou-născuții sunt aproape total vulnerabili. Gândiți-vă, scria Lucrețiu într-un pasaj celebru, la bebelușul care, asemenea marinarului naufragiat adus la țărm de valurile cumplite, stă pe pământ, gol, incapabil să vorbească și total neajutorat, imediat după ce natura l-a scos la lumina zilei din pântecele mamei lui prin chinurile facerii (5.223-225).[8]

---

7. La fel cum grația divină nu-și are locul în această istorie încâlcită a dezvoltării, tot așa nu există formă finală sau perfectă. Chiar și creaturile înfloritoare sunt pândite de defecte, ceea ce arată că nu sunt produsul unei inteligențe superioare, ci al întâmplării. De fapt, Lucrețiu enunță ceea ce bărbații ar putea numi, cu amărăciune, principiul prostatei.

8. „Dar copilașul? vâslaș aruncat pe talazuri cumplite / Zace, e gol pe pământ, nu vorbește, cu totu-i lipsește / Sprijin în viață, când firea, smulgându-l cu munci din al mamei / Sân, îl făcu să ajungă aci pe tărâmul luminii".

Soarta întregii specii (ca să nu mai vorbim de cea a fiecărui individ în parte) nu este punctul central în jurul căruia se învârte totul. Într-adevăr, nu avem nici un motiv să credem că omul ca specie va dăinui veșnic. Dimpotrivă, e limpede că de-a lungul unei perioade infinite de timp unele specii se dezvoltă, altele dispar – sunt generate și distruse în procesul necontenit al schimbării. Înaintea noastră au existat alte forme de viață, care acum nu mai sunt, și vor urma altele după noi, când seminția noastră va fi dispărută.

– **Ființele omenești nu sunt unice.** Ele fac parte dintr-un proces material mai amplu, care le leagă nu numai de toate celelalte forme de viață, ci și de materia anorganică. Particulele invizibile, din care sunt compuse ființele vii, nu sunt simțitoare și nici nu provin dintr-o sursă misterioasă. Suntem făcuți din aceeași materie din care sunt făcute toate celelalte ființe și lucruri.

Oamenii nu ocupă, așa cum își imaginează, un loc privilegiat în cadrul existenței: cu toate că adeseori nu recunosc, ei împărtășesc multe dintre cele mai prețuite trăsături ale lor cu alte animale. Desigur, fiecare individ este unic, însă datorită abundenței materiei, acest lucru este valabil pentru aproape toate creaturile: cum altfel ne-am imagina că vițelul își recunoaște mama sau că vaca își recunoaște puiul?[9] Nu trebuie decât să ne uităm cu atenție în jurul nostru

9. „Astfel, adesea vițelul în împodobitele temple / Cade jertfit lângă-altarul pe care tămâie-i aprinsă, / Iară din pieptu-i țâșnesc fumegoase șiroaie de sânge; / Însă cu suflet cernit a lui mamă cutreieră pajiști, / Cată-n țărână la urma copitelor mici despicate, / Ochii străpung orice loc, tot crezând undeva că se poate / Puiul pierdut să-și găsească; oprindu-se, jalnicu-i muget / Umple pădurea stufoasă, dar fulger la staul se-ntoarce, / Dorul de micul ei drag săgetându-i întreaga ființă“ (2:352-360). Desigur, acest pasaj face mai mult decât să arate că o vacă poate să-și recunoască vițelul: el constată încă o dată caracterul distrugător și criminal al religiei, de data aceasta din perspectiva unei victime animale. Întregul ritual al sacrificiului, inutil și plin de cruzime totodată, este pus în contradicție cu un lucru profund

ca să ne dăm seama că o bună parte dintre cele mai intense și mai marcante experiențe ale noastre nu aparțin în exclusivitate speciei noastre.

– Începuturile societății omenești nu se află într-o Epocă de Aur a păcii și abundenței, ci într-o bătălie primitivă pentru supraviețuire. N-a existat un timp paradiziac originar, așa cum au visat unii, în care bărbații și femeile, fericiți și pașnici, trăind în siguranță și confort, se bucurau de roadele abundente ale naturii. Primii oameni, care nu cunoșteau focul, agricultura sau alte metode de a-și îmbunătăți un trai deosebit de dur, se luptau pentru a mânca și pentru a evita să fie mâncați.

Probabil că a existat dintotdeauna o oarecare înclinație către cooperarea socială în interesul supraviețuirii, însă capacitatea de a stabili legături și de a trăi în comunități guvernate de practici consacrate s-a dezvoltat treptat. La început, nu existau decât împerecherile întâmplătoare – motivate de dorința reciprocă, de troc sau de viol – și, bineînțeles, vânătoarea și culesul. Rata mortalității era extrem de ridicată deși, observă ironic Lucrețiu, nu la fel de ridicată ca în prezent, din cauza războaielor, naufragiilor și supraalimentării.

Ideea că limbajul le-a fost dat oamenilor, ca un fel de invenție miraculoasă, este absurdă. De fapt, scria Lucrețiu, oamenii, care, la fel ca animalele, foloseau în diverse situații țipete nearticulate și gesturi, au ajuns treptat să apeleze la aceleași sunete pentru a desemna aceleași obiecte. Astfel, cu mult înainte de a fi în stare să se adune și să cânte împreună cântece melodioase, oamenii au imitat tri-

---

natural: nu numai cu capacitatea mamei de a-și identifica progenitura, ci și cu dragostea profundă care se află în spatele acestei identificări. Animalele nu sunt mașini materiale – nu sunt pur și simplu programate, așa cum s-ar părea, să aibă grijă de semenii lor mai mici; ele simt emoții. Iar un membru al speciei nu poate pur și simplu să-l substituie pe celălalt, ca și cum ființele individuale ar fi interșanjabile.

lul păsărilor și sunetul dulce al brizei blânde trecând prin păpuriș, și astfel, încetul cu încetul, au dezvoltat o abilitate de a compune muzică.

Artele civilizației – care nu i-au fost oferite omului de vreun legiuitor divin, ci au fost întemeiate prin eforturile îndelungate susținute de talentele împărtășite și de inteligența speciei – sunt realizări demne de toată admirația, dar nu binecuvântări pure. Ele apar în tandem cu teama de zei, setea de înavuțire, putere și faimă. Toate acestea își au originea în dorința de siguranță, o dorință care merge înapoi la primele experiențe ale speciei umane aflată în luptă pentru a-și controla inamicii naturali. Această luptă violentă – împotriva animalelor sălbatice care amenințau supraviețuirea oamenilor – s-a soldat în bună măsură cu succes, însă impulsurile dictate de teamă, lăcomie și agresivitate s-au extins. Ca urmare, ființele omenești au creat arme care s-au întors împotriva lor.

– Sufletul moare. Sufletul oamenilor este făcut din aceeași materie ca și trupul. Faptul că nu putem să localizăm fizic sufletul într-un anumit organ nu înseamnă decât că este alcătuit din particule extrem de mici amestecate printre venele, carnea și tendoanele omului. Instrumentele noastre nu sunt suficient de exacte pentru a cântări sufletul: în momentul morții, el se dizolvă „Când tot așa al lui Bachus buchet risipitu-s-a-n aer, / Când și mirosul plăcut al unsorilor fuge din ele“ (3.221-222). Noi nu ne închipuim că vinul sau parfumul conține un suflet misterios, ci doar că mirosul este alcătuit din elemente materiale foarte subtile, prea mici pentru a putea fi măsurate. La fel se întâmplă și în cazul spiritului omenesc: acesta constă din elemente minuscule ascunse în colțurile cele mai secrete ale corpului. Atunci când corpul moare – mai precis, când materia este dispersată –, sufletul, care este o parte a acestuia, moare și el.

– Nu există viață de apoi. Oamenii s-au consolat și s-au chinuit totodată gândindu-se că îi așteaptă ceva dincolo de

moarte. Fie că vor culege de-a pururea flori într-o grădină paradiziacă unde suflarea înghețată a vântului nu se face simțită niciodată, fie că vor fi târâți în fața unui judecător sever care-i va condamna pentru păcatele lor la nefericire veșnică (nefericire care în mod misterios presupune ca după moarte să aibă un corp sensibil la căldură, o aversiune la frig, dorințe carnale și sete și altele asemenea). Dar, odată ce înțelegi că sufletul tău moare odată cu trupul, îți dai seama și că nu pot să existe pedepse și răsplată după moarte. Viața pe acest pământ este tot ceea ce au ființele omenești.

– Moartea nu înseamnă nimic pentru noi. După moarte – mai precis, când particulele care au fost unite pentru a crea și susține omul s-au despărțit – nu mai există plăcere sau durere, dorință sau teamă. Cei care jelesc, scria Lucrețiu, își frâng mâinile de durere și spun: „nici dulci copilași n-or s-alerge, / Care iute să-ți fure săruturi, umplându-ți ființa / Toată de tainici plăceri“ (3.895-897). Dar uită să adauge: „Nu te urmează în moarte, / Dorul acestor plăceri, în pământ, nu te-apasă.“

– Toate religiile organizate sunt superstiții amăgitoare. Iluziile sunt întemeiate pe ignoranță, dorințe și temeri adânc înrădăcinate. Oamenii proiectează imagini ale puterii, frumuseții și siguranței perfecte pe care și-ar dori să le aibă. Plăsmuindu-și zeii în conformitate cu aceste proiecții, oamenii devin sclavii propriilor vise.

Fiecare om este susceptibil de sentimentele care au generat asemenea vise: ele te cuprind în momentul în care îți ridici privirea către stele și începi să-ți imaginezi ființe cu o putere nemaipomenită, sau când te întrebi dacă Universul are limite, când ești uimit de ordinea extraordinară a lucrurilor; sau, situație mai puțin agreabilă[10], când un necaz

10. „Cine apoi nu-i cu sufletul strâns de a zeilor frică, / Cine nu-și târâie trupul cu membre zgârcite de teamă, / Când tot pământul, încins sub lovirea grozavului trăsnet, / Tremură, când bubuitul străbate-ale cerului larguri?“ (5:1218-1221).

neașteptat se abate asupra ta și te gândești dacă nu cumva ești pedepsit, sau când natura își arată latura sa distructivă. Există explicații în întregime naturale ale unor asemenea fenomene precum fulgerul și cutremurele de pământ – pe care Lucrețiu le enunță –, însă oamenii reacționează instinctiv la ele, afișând o teamă religioasă și începând să se roage.

– **Religiile sunt în mod invariabil caracterizate de cruzime.** Ele promit întotdeauna speranță și dragoste, însă în mod fundamental sunt marcate de cruzime. Așa se explică de ce sunt legate de iluzia recompensei și de ce inspiră teamă adepților ei. Emblema esențială a religiei – și o manifestare clară a perversiunii care se află în centrul ei – este sacrificarea copilului de către părintele său.

Aproape toate credințele religioase conțin mitul unui asemenea sacrificiu, iar câteva dintre ele chiar l-au transpus în fapte. Lucrețiu se referă aici la sacrificarea Ifigeniei de către tatăl său, Agamemnon, dar s-ar putea să fi avut cunoștință și de istoria evreiască a lui Isaac și Avraam, sau de alte istorii asemănătoare din Orientul Apropiat, de care romanii din vremea sa erau deosebit de interesați. Desigur, scriind în jurul anului 50 a.Ch., el n-avea cum să anticipeze marele mit al sacrificiului care avea să domine lumea occidentală, însă n-ar fi fost deloc surprins de el sau de imaginile proeminente ale Fiului ucis și plin de sânge, reiterate la nesfârșit.

– **Nu există îngeri, demoni, sau duhuri.** Nu există nici un fel de spirite imateriale. Creaturile cu care imaginația greacă și romană au populat lumea – Parcele, harpiile, demonii, strigoii, nimfele, satirii, driadele, mesagerii celești și spiritele celor morți – sunt cu totul și cu totul ireale. Dați-le uitării.

– **Țelul suprem al vieții omenești este intensificarea plăcerii și reducerea durerii.** Viața trebuie să fie organizată în așa fel încât să slujească acestui interes. Nu

există un scop moral mai înalt decât înlesnirea accesului la fericire, atât pentru sine, cât și pentru ceilalți. Toate celelalte imperative – datoria față de stat, glorificarea zeilor sau a conducătorului, cultivarea pasionată a virtuții prin sacrificiul de sine – sunt secundare, rezultatul unei educații greșite sau al înșelăciunii. Militarismul și gustul pentru sporturile violente ce caracterizau propria sa cultură i se păreau lui Lucrețiu profund perverse și artificiale. Nevoile naturale ale omului sunt simple. Eșecul în recunoașterea limitelor acestor nevoi îi împinge pe oameni într-o luptă inutilă pentru a avea tot mai mult.

Majoritatea oamenilor înțeleg rațional că bogățiile după care tânjesc sunt, în cea mai mare parte, lipsite de sens și nu contribuie decât într-o mică măsură sau chiar deloc la sporirea bunăstării noastre: „Nici arzătoarele friguri nu lasă mai repede trupul, / Fie că tremură-n pânze brodate și-n purpure roșii, / Fie că zace întins pe sărmanele țoale plebeie" (2.34-36). Dar, la fel cum nu reușim să scăpăm de frica de zei și de viața de dincolo de moarte, tot așa cădem pradă sentimentului compulsiv că siguranța noastră și a comunității din care facem parte poate fi sporită printr-o goană pasionată după cuceriri teritoriale și acumulări de bunuri. Dar această strădanie continuă nu face decât să ne scadă șansele la fericire și să ne împingă la naufragiu.

Scopul, scria Lucrețiu într-un pasaj pe cât de tulburător, pe atât de faimos, este să scăpăm din această întreprindere nebunească și s-o contemplăm dintr-o poziție care ne conferă siguranță: „Dulce-i, când marea umflată o zbuciumă vânturi turbate, / Tu să te uiți de pe țărm cum în valuri se chinuie altul... / Nu c-ai simți bucurie când suferă cel de aproape, / Dar e plăcut să privești de ce rele ferit ești tu însuți. / Dulce-i de-asemeni să vezi încleștările marilor lupte / Orânduite pe câmpuri, dar parte să n-ai de primejdii: / Totuși nimic nu-i mai dulce ca viața în locuri senine / Sus

în-nălțime-ntărite de cei înțelepți prin știință / Și de aci să privești la mulțimea de jos care umblă / Nedumerită, cătând la-ntâmplare o cale în viață, / Toți vrând să treacă drept genii, cu toți năzuind la noblețe, / Ziua și noaptea luptând cu o râvnă ce tihnă nu știe, / Ca să ajungă la culmi de putere ori de avuție“ (2.1-13).[11]

– Cel mai mare obstacol în calea plăcerii nu este durerea, ci amăgirea. Principalii dușmani ai fericirii oamenilor sunt dorința necontrolată – iluzia că putem să obținem ceva care depășește posibilitățile lumii muritoare în care trăim – și teama distructivă. Chiar și temuta ciumă, potrivit lui Lucrețiu – și cartea lui se încheie cu o descriere expresivă a unei epidemii catastrofale de ciumă din Atena – nu este cumplită numai din cauza suferinței și morții pe care le provoacă, ci mai ales datorită „panicii și tulburării“ pe care le declanșează.

Este perfect rezonabil să cauți să eviți durerea: această strădanie reprezintă fundamentul pe care Lucrețiu și-a construit întregul sistem etic. Dar cum să împiedici această aversiune naturală să ia forma panicii, care nu face altceva decât să ducă la triumful suferinței? Și, în general, de ce sunt oamenii atât de nefericiți?

Răspunsul, se gândea Lucrețiu, trebuie să aibă de-a face cu puterea imaginației. Deși sunt ființe limitate și muritoare, oamenii cad pradă iluziilor infinitului – plăcerea infinită și durerea infinită. Aceasta din urmă explică înclinația lor pentru religie: datorită credinței eronate că sufletele sunt nemuritoare și, drept urmare, susceptibile de a fi supuse

11. În mica sa carte elegantă dedicată acestui pasaj, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, trad. Steven Randall, MIT Press, Cambridge, MA, 1997, Hans Blumenberg observă că pe parcursul secolelor de comentarii și cugetări pe marginea acestuia, spectatorul a ajuns să-și piardă poziția sa privilegiată, de la distanță: suntem *pe* vas.

unei suferințe eterne, oamenii își închipuie că pot negocia cumva cu zeii pentru a ajunge la un rezultat mai bun: o eternitate a plăcerii în paradis. Această fantezie a plăcerii infinite explică înclinația lor pentru dragostea romantică: datorită credinței eronate că fericirea depinde de posedarea unui obiect unic al dorinței nelimitate, oamenii sunt cuprinși de o sete frenetică, incontrolabilă și care nu poate provoca decât suferință în loc de fericire.

Și tot la fel de rezonabil este să căutăm plăcerea sexuală: la urma urmei, ea e una dintre desfătările naturale ale trupului. Greșeala, considera Lucrețiu, este să confunzi această desfătare cu o iluzie, cu dorința frenetică de a poseda – de a penetra și consuma imediat – ceea ce, în realitate, este un vis. Desigur, iubitul absent este întotdeauna doar o imagine mentală, și în acest sens aidoma unui vis. Însă, observă Lucrețiu într-un pasaj de o franchețe remarcabilă, chiar în momentul consumării actului sexual, îndrăgostiții rămân sclavii unor dorințe confuze pe care nu le pot împlini: „[pătimașul] cuprins de-ale dragostei flăcări, / Șovăie chiar și atunci când își are iubita în brațe, / Nu știe ce să-și mai sature, mâinile-ntâi ori privirea, / Strânge aprins ce apucă și face să sufere trupul, / Dinții și-nfige și mușcă adesea în rumene buze, / Lungi sărutări le sfărâmă; plăcere curată-i aceasta?“ (4.1076-1081).

Ideea acestui pasaj – parte din ceea ce W.B. Yeats numea „cea mai încântătoare descriere a actului sexual scrisă vreodată“[12] – nu este să îndemne la o manieră mai călduță și mai cuviincioasă de a face dragoste. El atrage atenția asupra acelui element al apetitului insațiabil care

12. A. Norman Jeffares, *W.B. Yeats: Man and Poet*, ediția a doua, Routledge & Kegan Paul, London, 1962, p. 26, citat de David Hopkins, „The English Voices of Lucretius from Lucy Hutchinson to John Mason Good“, în *The Cambridge Companion to Lucretius*, p. 266.

tulbură chiar și realizarea dorinței.[13] Insațiabilitatea apetitului sexual este, în opinia lui Lucrețiu, una dintre strategiile viclene ale lui Venus; ea ne ajută să ne explicăm de ce, după un interludiu de scurtă durată, aceleași acte sexuale sunt reluate la nesfârșit. Și el înțelege totodată că aceste acte repetate sunt deosebit de plăcute. Dar ceea ce-l nedumerește profund este amăgirea, suferința emoțională care apare la sfârșit, manifestarea unor impulsuri agresive și, mai presus de toate, senzația că până și momentul de extaz face loc dorinței. În 1865, marele poet John Dryden a surprins în mod strălucit viziunea lui Lucrețiu [redată aici în traducerea lui D. Murărașu – *n.t.*]: „Trup de alt trup lănțuit, în sfârșit este gata să soarbă / Tânăra floare și iată-l că simte plăcerea ce vine, / Venus i-aci și e gata un câmp femeiesc să-nsămânțe. / Strânge cu-aprindere trupul, se-amestecă-a gurii salivă, / Gâfâie greu și cu dinții apasă zdrobitele buze: / Totu-n zadar, căci nimica nu poate nălucii să-i smulgă, / Nu poate nici să pătrundă și trupu-i în trup să se piardă. / Asta se pare c-ar vrea, spre asta mereu se frământă, / Până-ntr-atâta cu sete-nclestați sunt în lanțul iubirii, / Până ce membrele parcă-n beția plăcerii topite-s" (4.1105-1114).[14]

---

13. „Ca și-nsetatul ce-n vis vrea să bea, nicidecum nu găsește / Apa în stare să-i stingă văpaia ce-l mistuie-n membre, / Căci el apucă imagini de apă și-n van se frământă, / Tot însetat rămânând chiar când soarbe din repezi șuvoaie, / Astfel și Venus l-înșală pe îndrăgostit cu-o nălucă: / Soarbe cu ochii un trup, totuși foamea îl roade întruna, / Mâinile lui se întind, rătăcesc răsucindu-se-n juru-i, / Totuși nimica nu pot să apuce din trupul cel fraged" (4.1097-1104).

14. Iată traducerea în proză făcută cu măiestrie de Smith: „În final, cu membrele încolăcite, ei se bucură de floarea tinereții: corpul presimte extazul și Venus este pe punctul de a însămânța câmpul femeii; se împing unul într-altul cu nesaț, își amestecă saliva, respirând greu și strivindu-și buzele cu dinții. Dar totul e în van, de vreme ce nu pot lua cu ei nimic din corpul celuilalt și nici să-l penetreze în întregime sau să se unească cu el. Uneori par că se străduiesc și se

– **Înțelegerea naturii lucrurilor generează o mirare profundă.** Conștientizarea faptului că Universul este alcătuit din atomi și vid, și nimic altceva, că lumea n-a fost creată pentru noi de un creator providențial, că nu ne aflăm în centrul Universului, că viețile noastre emoționale nu sunt mai diferite de viețile noastre fizice decât sunt cele ale tuturor ființelor, că sufletele noastre sunt la fel de materiale și de muritoare ca trupurile noastre – toate aceste lucruri nu sunt un motiv de disperare. Dimpotrivă, înțelegerea ordinii lucrurilor este un pas important care deschide calea către fericire. Neînsemnătatea oamenilor – faptul că nu tot ce se întâmplă se reduce la noi și la soarta noastră – este, susținea Lucrețiu, o veste bună.

Este posibil ca oamenii să trăiască fericiți, dar nu pentru că sunt conștienți că se află în centrul universului, pentru că se tem de zei sau pentru că se sacrifică cu noblețe pentru valori ce pretind că transcend existența lor muritoare. Dorința necontrolabilă și teama de moarte sunt principalele obstacole în calea fericirii, însă ele pot fi depășite prin exercitarea rațiunii.

Acest exercițiu nu este rezervat specialiștilor, el este accesibil tuturor. Ceea ce trebuie să facem este să refuzăm minciunile proferate de preoți și de alți negustori de iluzii și să ne uităm cu atenție și calm la adevărata natură a lucrurilor. Întreaga speculație – întreaga știință, întreaga morală și toate încercările de a contura o viață care merită să fie trăită – trebuie să înceapă și să se termine cu înțelegerea semințelor invizibile ale lucrurilor: atomii și vidul și nimic altceva.

La început, ar putea să ni se pară că această înțelegere generează în mod inevitabil un sentiment de pustiu rece, ca și cum Universul ar fi fost lipsit de magia lui. Însă elibe-

---

luptă din răsputeri pentru asta: atât sunt de nerăbdători să rămână încătușați în mrejele lui Venus, chiar dacă membrele lor sunt slăbite și înmuiate de forța extazului."

rarea de iluziile nocive nu este același lucru cu deziluzia. Originea filozofiei, se spunea adesea în lumea antică, a fost mirarea: surpriza și uimirea au dus la dorința de a cunoaște, iar cunoașterea la rândul ei a risipit uimirea. Însă în relatarea lui Lucrețiu, procesul este oarecum invers: cunoașterea naturii lucrurilor este cea care trezește cea mai profundă mirare.

Despre natura lucrurilor reprezintă o realizare extrem de rară: o importantă operă de filozofie și totodată un mare poem. Alcătuind o listă de propoziții, așa cum am procedat eu, nu faci, inevitabil, decât să răpești din uimitoarea forță poetică a lui Lucrețiu, pe care el însuși o diminuează în momentul în care compară versurile sale cu mierea cu care se unge marginea ceștii ce conține o doctorie pe care copilul bolnav ar refuza altfel s-o bea. Această minimalizare nu ne surprinde: maestrul și îndrumătorul său într-ale filozofiei, Epicur, era circumspect în privința filozofiei și considera că adevărul trebuie exprimat într-o proză directă, fără înflorituri.

Însă măreția poetică a operei lui Lucrețiu nu ține de proiectul lui vizionar, de încercarea de a smulge adevărul din mâinile vânzătorilor de vise. De ce-ar trebui autorii de fabule, se gândea Lucrețiu, să dețină monopolul asupra mijloacelor inventate de oameni pentru a exprima plăcerea și frumusețea lumii? Fără aceste mijloace, lumea în care locuim riscă să ne apară lipsită de ospitalitate, așa că, pentru a se simți bine, oamenii vor prefera să îmbrățișeze fantasme, chiar dacă acestea sunt distructive. Însă, cu ajutorul poeziei, adevărata natură a lucrurilor – un număr infinit de particule indestructibile, care se ciocnesc accidental, se agață una de cealaltă, prind viață, se separă, se reproduc, mor, se recreează singure, formând un Univers uimitor, aflat într-o schimbare continuă – poate fi înfățișată în adevărata ei splendoare.

Ființele omenești, gândea Lucrețiu, nu trebuie să cadă victime credinței otrăvite că sufletele lor fac parte din lumea aceasta numai temporar și că ele se îndreaptă în altă direcție. O asemenea credință nu va face decât să-i determine să aibă o relație distructivă cu mediul în care își duc viața, singura pe care o au. Aceasta, la fel ca toate celelalte forme existente din Univers, este contingentă și vulnerabilă; toate lucrurile, inclusiv Pământul însuși, se vor dezintegra în cele din urmă și se vor reîntoarce la atomii din care au fost alcătuite și din care se vor forma alte lucruri, în dansul perpetuu al materiei. Atâta vreme cât trăim însă, trebuie să ne lăsăm cuprinși de cea mai profundă plăcere, căci nu suntem decât o mică parte a vastului proces de creare a lumii, pe care Lucrețiu îl apreciază ca fiind esențialmente erotic.

Așa se explică faptul că în postura de poet, de creator de metafore, Lucrețiu a putut să facă un lucru foarte ciudat, care pare să nege credința sa că zeii sunt surzi la cerințele oamenilor. *Despre natura lucrurilor* începe cu o rugăciune adresată zeiței Venus (Dryden a redat cel mai bine în engleză spiritul pasiunii lui Lucrețiu): „Tu, a romanilor mamă, la oameni și zei desfătare, / Rodnică Venus, sub bolta pe care alunecă stele, / Viață împrăștii în mări purtătoare de nave și în câmpuri / Îmbelșugate: prin tine ce-i viu zămislire-și primește / Și pe pământ ajungând, se răsfață-n lumină de soare; / O, tu, zeiță, de tine fug vânturi și nori se destramă / Când ne sosești, pentru tine pământul măiestru așterne / Flori miresmate și ție-ți surâd ale mării întinderi, / Iar împăcatele ceruri scânteie-n potopul de raze“ (1.1-9).

Imnul continuă, plin de uimire și recunoștință, strălucind de lumină. E ca și cum poetul aflat în extaz ar contempla-o pe zeița iubirii în prezența căreia cerul se înseninează, iar pământul, trezit la viață, i-ar presăra drumul cu flori. Ea este întruchiparea dorinței, și reîntoarcerea ei pe aripile vânturilor de apus umple toate creaturile vii de plăcere și

de o dorință sexuală arzătoare: „Când primăvara dezvăluie chipul seninelor zile / Și roditorul Zefir sfărâmându-și cătușele-adie, / Păsări străpunse în inimi de focul săgeților tale, / Cele dintâi, în văzduh, te vestesc și îți cântă venirea. / Fiare și turme apoi zburdând trec prin pajiști în floare, / Taie-n înot repezi râuri și prinse-n așa fel de vrajă / Ție-ți urmează cu sete oriunde-a ta voie le duce. / Astfel în mări și în munți, în șuvoaie ce iau tot în cale, / În înverzite câmpii și-ale păsării cuiburi de frunze /Dulcea iubire sădind-o în pieptul a tot ce-i suflare, / Faci să-și întindă cu patimă neamu-i, pe specie pururi“ (1.10-20).[15]

Nu știm cum au reacționat călugării germani care au copiat versurile latine și le-au păstrat cu grijă și nici ce a înțeles din ele Poggio Bracciolini, care trebuie să fi aruncat o privire asupra lor atunci când le-a salvat de la uitare. Evident, pentru dreapta credință creștină, aproape fiecare dintre principiile fundamentale ale poemului era o monstruozitate. Dar poezia era captivantă, de o frumusețe irezistibilă.

---

15. Traducerea în proză făcută de Smith versurilor din deschidere sună astfel: „Mama poporului lui Eneas, binecuvântare pentru oameni și zei deopotrivă, sevă a vieții, tu ești cea care, sub stelele alunecând pe cer, însuflețești marea plină de corăbii și pământul fertil. Ție îți datorează fiecare creatură venirea sa pe lume și primele raze de lumină pe care le-a zărit. Zeiță, la venirea ta suflarea vântului se domolește și norii se împrăștie, pentru tine pământul se acoperă de flori înmiresmate, întinderile line ale oceanului zâmbesc, și cerul, liniștit acum, se inundă de o lumină strălucitoare.

Odată ce ușa se deschide larg primăverii și briza fertilizatoare a lui Favonius, eliberată din închisoare, este din nou activă, mai întâi, zeiță, păsările cerului, străpunse în inimă de săgețile tale puternice, îți anunță venirea. Apoi, animalele sălbatice și vitele se strâng pe pajiștile bogate și trec înot apele curgătoare: nu e nici o îndoială, toate sunt cucerite de farmecul tău și te urmează fără șovăială. În cele din urmă, injectezi iubirea ispititoare în inima fiecărei ființe care viețuiește în mări, în munți, în torentele râurilor și în desișurile pădurilor locuite de păsări, implantându-i dorința arzătoare de a-și reproduce specia.“

Și putem vedea, ca într-un vis cu ochii deschiși, ce a făcut din aceste versuri cel puțin un italian de la sfârșitul secolului al XV-lea: nu trebuie decât să ne uităm la splendida pictură a lui Botticelli, reprezentând-o pe Venus, uimitor de frumoasă, ieșind din materia agitată a mării.

IX. Întoarcerea

„Lucrețiu nu s-a întors încă la mine – îi scria Poggio prietenului său venețian, umanistul patrician Francesco Barbaro – deși a fost copiat.“ În mod evident, lui Poggio nu i se permisese să împrumute manuscrisul antic (la care se referă de regulă ca și cum ar fi poetul însuși) și să-l ducă înapoi cu el la Konstanz. Călugării trebuie să fi fost prea îngrijorați de această idee, așa că l-au obligat să găsească pe cineva care să facă o copie. Nu se aștepta ca acest scrib să-i livreze personal rezultatul, chiar dacă era atât de important. „Locul este destul de departe și nu vin prea mulți oameni de acolo – scria Poggio –, așa că am să aștept până se va ivi cineva care să-l aducă.“[1] Cât timp era dispus să aștepte? „Dacă nu vine nimeni – își liniștea el prietenul – n-am să pun îndatoririle publice înaintea nevoilor private.“ O remarcă foarte stranie, căci ce e privat și ce e public aici? Poggio îi spunea probabil lui Barbaro să nu se îngrijoreze: îndatoririle oficiale din Konstanz (oricare ar fi fost acestea) nu-l vor împiedica să pună mâna pe Lucrețiu.

În momentul în care manuscrisul poemului *Despre natura lucrurilor* a ajuns în cele din urmă la el, Poggio, evident, l-a trimis imediat lui Niccolo Niccoli la Florența.[2] Fie

1. Scrisoare către Francesco Barbaro, în Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, Appendix: Scrisoarea a VIII-a, p. 213.

2. Istoria textului lui Lucrețiu i-a preocupat pe savanți mai multe generații la rând și a facut obiectul celei mai faimoase dintre toate

din cauză că copia scribului era scrisă grosolan, fie pur și simplu pentru că a vrut o versiune pentru el însuși, prietenul lui Poggio s-a apucat s-o transcrie. Această transcriere făcută cu scrisul de mână elegant al lui Niccoli, alături de copia scribului german au stat la originea zecilor de copii ale manuscrisului care au urmat – dintre care se știe că au supraviețuit mai mult de cincizeci – și au fost sursele tuturor edițiilor tipărite ale lui Lucrețiu din secolele al XV-lea și al XVI-lea. Prin urmare, descoperirea lui Poggio a reprezentat canalul principal prin care poemul antic, care zăcea în adormire de o mie de ani, a reintrat în circulație în lume. În sumbra bibliotecă Laurențiană, zugrăvită în nuanțe de gri și alb, proiectată de Michelangelo pentru familia Medici, este păstrată copia lui Niccoli după copia pe care scribul a făcut-o copiei din secolul al IX-lea a poemului lui Lucrețiu – Codex Laurentianus 35.30. Una dintre sursele majore ale modernității, ea este o carte modestă, legată într-o piele roșie decolorată și zdrențuită, incrustată cu metal; de coperta din spate este atașat un lanț. Prea puține lucruri o diferențiază fizic de celelalte manuscrise numeroase din colecția bibliotecii, cu excepția faptului că cititorului i se oferă o pereche de mănuși din latex pe care trebuie să și le pună în momentul în care îi este adusă la masă.

Copia pe care a făcut-o scribul și pe care Poggio a trimis-o din Konstanz la Florența s-a pierdut. Probabil că, după ce și-a terminat propria transcriere, Niccoli a trimis-o înapoi lui Poggio, care se pare că nu ar mai fi copiat-o cu scrisul lui de mână remarcabil. S-ar putea ca, încrezători în talentul lui Niccoli, Poggio sau urmașii lui să fi consi-

---

reconstrucțiile filologice aparținând marelui clasicist german Karl Lachmann (1793-1851). Copia făcută de scrib pentru Lucrețiu, care s-a pierdut, este cunoscută de cercetătorii în domeniu ca *Poggianus*. În ce privește înțelegerea complexității chestiunilor filologice, am primit ajutorul neprețuit al lui D.J. Butterfield de la Universitatea Cambridge, căruia îi sunt îndatorat.

derat că nu merită să păstreze copia scribului și în cele din urmă s-o fi aruncat. Pierdut este și manuscrisul după care scribul făcuse copia și care probabil a rămas în biblioteca mânăstirii. A ars într-un incendiu? A răzuit cineva cu grijă cerneala de pe el, pentru a face loc altui text? A putrezit în cele din urmă din cauza neglijenței și umezelii? Sau poate că un cititor pios, conștient de implicațiile subversive ale manuscrisului, s-a decis să-l distrugă? N-a mai rămas nici o urmă din el. În schimb, două manuscrise ale poemului *Despre natura lucrurilor*, din secolul al IX-lea, necunoscute lui Poggio sau vreunuia dintre contemporanii săi umaniști, au reușit să străpungă bariera aproape impenetrabilă a timpului. Numite după forma lor, *Oblongus* și *Quadratus*, aceste manuscrise figurează în catalogul colecțiilor unui mare învățat și colecționar olandez din secolul al XVII-lea, Isaac Voss, și, din 1689, se află în biblioteca Universității din Leiden. De asemenea, fragmente ale unui al treilea manuscris din secolul al IX-lea, conținând aproximativ 45% din poemul lui Lucrețiu, au supraviețuit și sunt păstrate acum în colecții din Copenhaga și Viena. Însă, la vremea la care aceste manuscrise ieșeau la suprafață, poemul lui Lucrețiu, grație descoperirii lui Poggio, se afla de mult în lume, contribuind la zdruncinarea și transformarea ei.

Este posibil ca Poggio să-i fi trimis lui Niccoli copia poemului fără să fi făcut altceva decât să arunce o scurtă privire asupra ei. Avea multe alte lucruri la care să se gândească. Baldassare Cossa fusese detronat și zăcea în închisoare. Al doilea pretendent la tronul Sfântului Petru, Angelo Correr, care fusese obligat să renunțe la titlul său de Grigorie XII, a murit în octombrie 1417. Cel de-al treilea pretendent, Pedro de Luna, care se baricadase mai întâi în fortăreața din Perpignan și apoi pe stânca inaccesibilă din Peñiscola, de pe țărmul din apropierea Valenciei, încă se ambiționa să-și spună Benedict XIII, însă pentru Poggio și pentru aproape toți ceilalți era clar că pretențiile Papei

Luna nu puteau fi luate în serios. Tronul papal era vacant, iar conciliul – măcinat de tensiunile dintre delegațiile engleze, franceze, germane, italiene, și spaniole – se certa din cauza condițiilor ce-ar fi trebuit îndeplinite înainte de a se trece la alegerea unui nou Papă.

În intervalul lung de dinainte de a se ajunge într-un final la un acord, mulți dintre membrii Curiei găsiseră o cale de a se angaja în servicii noi; alții, precum prietenul lui Poggio, Bruni, se întorseseră deja în Italia. Propriile încercări ale lui Poggio în această direcție eșuaseră. Secretarul apostolic al Papei căzut în dizgrație avea dușmani și refuza să-i îmbuneze luând distanță de fostul lui stăpân. Alți birocrați de la curtea papală au depus mărturie împotriva condamnatului Cossa, însă numele lui Poggio nu apare pe lista martorilor acuzării. Cea mai mare speranță a lui era ca unul dintre principalii aliați ai lui Cossa, cardinalul Zabarella, să fie numit Papă, însă cardinalul a murit în 1417. Când, în toamna anului 1418, electorii s-au întâlnit în cele din urmă într-un conclav secret, au ales pe cineva care n-avea nici un interes să se înconjoare de intelectuali umaniști, aristocratul roman Oddo Colonna, care și-a luat numele de Martin V. Lui Poggio nu i s-a oferit postul de secretar apostolic și, deși ar fi putut rămâne la curte pe poziția inferioară de scrib, a decis să facă în cariera sa un pas surprinzător și foarte riscant.

În 1419, Poggio a acceptat postul de secretar al lui Henry Beaufort, episcop de Winchester. Unchi al lui Henric V (războinicul erou de la Agincourt al lui Shakespeare), acesta fusese conducătorul unei delegații engleze la Conciliul din Konstanz, unde, evident, îl întâlnise pe umanistul italian de care a fost impresionat. Pentru bogatul și puternicul episcop englez, Poggio reprezenta cel mai avansat și mai sofisticat tip de secretar, un om foarte priceput atât în ce privește birocrația curială romană, cât și prestigioasele studii umaniste. Pentru secretarul italian, Beaufort reprezenta

salvarea demnității sale. Datorită lui, Poggio a avut satisfacția de a refuza ceea ce ar fi fost de fapt o retrogradare, dacă s-ar fi întors la Curia romană. Însă nu știa engleză și, chiar dacă acest lucru nu conta prea mult în serviciul unui cleric aristocrat a cărui limbă maternă era franceza și care se descurca foarte bine în latină și italiană, însemna totuși că n-avea să se simtă niciodată la el acasă în Anglia.

Decizia de a se muta, la vârsta de aproape patruzeci de ani, într-o țară în care nu avea familie, aliați sau prieteni a fost motivată însă de altceva decât de mândrie. Perspectiva șederii într-o țară situată la o distanță atât de mare – mult mai îndepărtată și mai exotică decât ar apărea acum Tasmania în ochii unui roman – a trezit căutătorul de carte din Poggio. Înregistrase succese spectaculoase în Elveția și Germania, care-l făcuseră faimos în cercurile umaniste. Poate că și alte descoperiri mărețe îl așteptau acum în bibliotecile mânăstirilor din Anglia. Acestea nu fuseseră cercetate încă pe îndelete de umaniști înzestrați, precum Poggio, care aveau în sprijinul lor o lectură atentă a textelor clasice cunoscute, o cunoaștere enciclopedică a indiciilor care conduceau către manuscrisele dispărute și o perspicacitate filologică remarcabilă. Fusese deja aclamat ca un semizeu pentru capacitatea sa de a învia o lucrare antică moartă, cum să nu fie lăudat pentru ce-ar fi putut scoate acum la lumină?

Poggio avea să rămână în Anglia timp de aproape patru ani, dar șederea lui a fost profund dezamăgitoare. Beaufort nu s-a dovedit o mină de aur, așa cum Poggio, veșnic fără bani, își imaginase. În cea mai mare parte a timpului era plecat – „nomad precum un scit" –, nelăsându-i secretarului său mai nimic de făcut. Cu excepția lui Niccoli, prietenii lui italieni par să-l fi uitat cu totul: „Am fost dat uitării de parcă aș fi murit."[3] Englezii pe care-i întâlnea erau aproape

3. *Id.*, pp. 38, 46.

fără excepție dezagreabili: „o mulțime de oameni dedați lăcomiei și desfrâului, dar foarte puțini iubitori de literatură și câțiva barbari antrenați mai degrabă în dezbateri frivole și calambururi decât în adevărata învățătură".

Scrisorile pe care le expedia în Italia erau o litanie a plângerilor. Era ciumă, vremea era mizerabilă; mama și fratele lui îi scriau doar pentru a-l bate la cap să le trimită bani, pe care nu-i avea; suferea de hemoroizi. Însă știrea cu adevărat îngrozitoare era că bibliotecile – cel puțin cele pe care le vizitase – se dovediseră aproape complet neinteresante. „Am văzut multe mânăstiri, toate pline până la refuz de doctori noi – îi scria el lui Niccoli la Florența –, dintre care n-ai socoti că merită să fie ascultat nici măcar unul. Găsești acolo câteva scrieri antice pe care noi le avem acasă în versiuni mai bune. Aproape toate mânăstirile de pe această insulă au fost construite în ultimii patru sute de ani, iar asta nu a fost o epocă care să fi produs fie oameni învățați, fie cărțile pe care le căutăm noi; cărțile acestea erau deja dispărute fără urmă."[4] Ar fi putut exista câte ceva, admitea Poggio, pe la Oxford, însă stăpânul lui, Beaufort, nu intenționa să facă o vizită acolo, iar resursele sale erau extrem de limitate. Era timpul ca prietenii lui umaniști să abandoneze visul unor descoperiri colosale: „mai bine ați renunța la speranța de a găsi cărți în Anglia, pentru că celor de aici le pasă foarte puțin de ele".

Poggio mărturisea că a găsit o oarecare consolare apucându-se să-i studieze temeinic pe Părinții Bisericii – tomuri teologice se găseau din abundență în Anglia –, dar resimțea dureros absența textelor clasice pe care le iubea: „Pe parcursul celor patru ani petrecuți aici, n-am dat nici o atenție studierii științelor umaniste – se plângea el – și n-am citit o singură carte care să aibă ceva de-a face cu sti-

4. *Id.*, pp. 46, 48.

listica. Poți să-ți dai seama de asta din scrisorile mele, pentru că nu mai sunt ce erau cândva.“[5]

În 1422, după plângeri neîncetate, înțelegeri tacite și lingușiri, a reușit în sfârșit să-și asigure un nou post de secretar la Vatican. Însă nu era deloc ușor să obțină banii necesari pentru întoarcere: „Caut în toate părțile să găsesc cumva un mod de a trăi aici pe socoteala altcuiva“[6], scria el foarte franc; în cele din urmă a reușit să strângă suma necesară. S-a întors în Italia, fără să fi descoperit comori bibliografice pierdute și fără să fi avut vreun impact semnificativ asupra scenei intelectuale engleze.

La 12 mai 1425, îi scria lui Niccoli pentru a-i reaminti că dorea să vadă textul pe care i-l trimisese cu vreo opt ani în urmă: „L-am vrut pe Lucrețiu pentru nu mai mult de două săptămâni, însă tu vrei să-l copiezi, pe acesta și pe Silius Italicus, Nonius Marcellus și *Discursurile* lui Cicero, toate dintr-o singură suflare – scria el; pentru că vorbești despre toate, nu vei reuși nimic.“[7] După o lună, el încearcă din nou, în 14 iunie, de data aceasta sugerându-i că nu era singurul care ardea de nerăbdare să citească poemul: „Dacă mi-l trimiți pe Lucrețiu, vei face o favoare multor oameni. Îți promit că nu voi ține cartea mai mult de o lună, după care va ajunge înapoi la tine.“ A mai trecut însă un an fără nici un rezultat; colecționarul bogat părea să fie convins că cel mai bun loc pentru *Despre natura lucrurilor* era pe propriul lui raft, alături de cameele antice, fragmentele de statui și sticlăria de valoare. Acolo stătea, probabil necitit, ca un trofeu. Era ca și cum poemul fusese reîngropat, de data aceasta nu în mânăstire, ci în încăperile împodobite ale umanistului.

---

5. *Id.*, p. 74.
6. *Id.*, p. 65.
7. *Id.*, pp. 89, 92.

Într-o scrisoare trimisă la 12 septembrie 1426, Poggio încă mai încerca să-l recupereze: „Trimite-mi și pe Lucrețiu, pe care aș vrea să-l văd pentru puțină vreme. O să ți-l trimit înapoi.“[8] Trei ani mai târziu, cum era de așteptat, răbdarea începuse să-l părăsească pe Poggio: „S-au făcut doisprezece ani de când Lucrețiu e la tine“, scria el la 13 decembrie 1429; „am impresia că mormântul tău va fi gata înainte să fie copiate cărțile tale“. După două săptămâni, când scria din nou, răbdarea părea să fi lăsat loc furiei și, printr-o simplă și grăitoare trăsătură de condei, el exagerează numărul de ani de când aștepta: „Au trecut paisprezece ani de când îl ții pe Lucrețiu și pe Asconius Pedanius de asemenea... Ți se pare corect ca atunci când vreau să citesc vreunul dintre acești autori să nu pot din cauza neglijenței tale?... Vreau să-l citesc pe Lucrețiu, dar sunt privat de prezența lui, intenționezi să-l păstrezi pentru încă zece ani?“ Apoi, adăuga el pe un ton tot mai rugător: „Te implor să mi-i trimiți fie pe Lucrețiu, fie pe Asconius, pe care am să-i copiez cât mai repede posibil, după care am să ți-i trimit înapoi și n-ai decât să le ții cât poftești.“

În cele din urmă – data exactă nu e cunoscută – problema s-a rezolvat. Eliberată din închisoarea încăperilor lui Niccoli, *Despre natura lucrurilor* și-a croit drum încet, ajungând din nou în mâinile cititorilor, la aproape o mie de ani după ce se făcuse nevăzută.[9] Nu există nici o urmă a

8. Și pentru citatele care urmează: *id.*, pp. 110, 154, 160.

9. Copiile pe care Niccoli le-a făcut unui număr substanțial de texte antice au supraviețuit și se află în patrimoniul bibliotecii San Marco, căreia acesta i-a lăsat prin testament biblioteca sa. Aceasta include, alături de scrierile lui Lucrețiu, pe cele ale lui Plaut, Cicero, Valerius Flaccus, Celsus, Aulus Gellius, Tertulian, Plutarh, și Ioan Chrysostomos. Altele – printre care copia lui Asconius Pedianus menționată de Poggio – s-au pierdut. Vezi B.L. Ullman și Philip A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Antenore, Padua, 1972, p. 88.

reacției lui Poggio la poemul pe care l-a relansat și nu se cunoaște nimic despre impresia lui Niccoli privitoare la același poem, dar există semne – copii ale manuscrisului, mențiuni scurte, aluzii, indicii subtile ale influenței – că acesta a început să circule discret, mai întâi la Florența, apoi dincolo de ea.

*

Întors la Roma, Poggio a revenit la treburile sale obișnuite de la Curtea papală, ocupându-se adeseori de afaceri rentabile, schimbând glume cinice cu colegii lui secretari la „Fabrica de minciuni“, scriind prietenilor lui umaniști despre manuscrisele la care jinduiau, certându-se puternic cu inamicii. Într-o asemenea viață ocupată – Curtea era rareori liniștită pentru o perioadă mai lungă –, el a reușit să găsească răgazul necesar pentru a traduce texte antice din greacă în latină, pentru a face copii după manuscrise vechi, și pentru a scrie eseuri morale, reflecții filozofice, tratate retorice, diatribe și orații funebre dedicate prietenilor – Niccolò Niccoli, Lorenzo de' Medici, Cardinalul Niccolò Albergati, Leonardo Bruni, Cardinalul Giuliano Cesarini – care treceau în neființă.

De asemenea a reușit să facă mulți copii împreună cu amanta sa, Lucia Pannelli, cu care a avut, dacă relatările contemporane sunt exacte, doisprezece fii și două fiice. Ar fi un gest pripit să acordăm credit unor asemenea zvonuri rău-voitoare, însă Poggio însuși a recunoscut că a avut copii ilegitimi. Când un cardinal cu care se afla în relații bune i-a reproșat scăpările din viața sa, el și-a recunoscut greșeala, dar a adăugat cu franchețe: „Oare nu întâlnim zilnic preoți, călugări, stareți, episcopi și demnitari de rang încă și mai înalt care au o mulțime de copii cu femei măritate, cu văduve și chiar cu fecioare intrate în slujba Domnului?“

În momentul în care Poggio a reușit să acumuleze mai mulți bani – și documentele sale fiscale arată că a reușit

din plin acest lucru după ce s-a întors din Anglia –, viața lui a început să se schimbe încetul cu încetul. Pasiunea pentru recuperarea textelor antice a continuat, însă expedițiile destinate unor asemenea descoperiri au rămas de domeniul trecutului. În locul acestora, el a început să-l imite pe bogatul său prieten Niccoli colecționând antichități: „Am o cameră plină de capete de marmură", se lăuda el în 1427. În același an, Poggio a cumpărat o casă în Terranuova, micul oraș din Toscana unde se născuse și unde, în anii care aveau să urmeze, și-a sporit treptat averea. Se spunea că ar fi strâns banii necesari acestei tranzacții în principal din copierea unui manuscris aparținând lui Titus Livius și vânzarea lui pentru suma exorbitantă de 120 de florini de aur.

Copleșit de datorii, tatăl lui Poggio fusese nevoit cândva să fugă din orașul în care acum fiul său contempla cu mândrie crearea „Academiei" sale, după cum o numea el, și în care spera că într-o bună zi se va retrage și va duce o viață distinsă. „Am făcut rost de un bust de marmură al unei femei; e absolut intact și îmi place foarte mult – scria el câțiva ani mai târziu. A fost găsit într-o zi, în timp ce se săpau fundațiile unei case. Am avut grijă să-mi fie adus aici și apoi să fie transportat în mica mea grădină din Terra Nova, pe care o voi decora cu antichități."[10] Despre o altă colecție de statui pe care o cumpărase, el scria că „atunci când vor sosi, le voi pune în micul meu gimnazium". Academie, grădină, gimnazium: Poggio recrea, cel puțin în imaginația sa, lumea filozofilor Greciei antice. Și era nerăbdător să-i confere un rafinament estetic deosebit. Sculptorul Donatello, remarca el, a văzut una dintre statui „și a lăudat-o foarte mult".

Cu toate acestea, viața lui Poggio nu era perfect așezată și sigură. La un moment dat, în 1433, când lucra ca secretar apostolic al Papei Eugeniu IV (care îi urmase lui

10. Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, pp. 147, 166–167.

Martin V), a izbucnit la Roma o insurecție populară violentă împotriva papalității. Deghizat în călugăr și lăsându-și susținătorii să se descurce singuri, Papa s-a urcat pe o mică ambarcațiune și a navigat pe Tibru până în portul Ostia, unde îl aștepta un vas al aliaților săi florentini. O mulțime furioasă aflată pe malurile râului l-a recunoscut și a început să arunce cu pietre în barcă, însă Papa a reușit să scape. Poggio n-a fost la fel de norocos: în timp ce fugea din oraș, a fost capturat de una dintre bandele inamicilor papei. Negocierile pentru eliberarea sa au eșuat, și în cele din urmă a fost nevoit să plătească din banii săi o sumă substanțială pentru a scăpa.

Dar toate aceste tulburări ale lumii sale s-au potolit cumva, mai devreme s-au mai târziu, și Poggio s-a putut întoarce la cărțile și statuile lui, la traducerile și certurile academice și la acumularea constantă a averii. Schimbările treptate din viața lui au culminat cu o decizie importantă: la 19 ianuarie 1436 s-a căsătorit cu Vaggia di Gino Buondelmonti. Poggio avea cincizeci și șase de ani; mireasa lui optsprezece. Mariajul n-a fost contractat pentru bani, ci pentru o formă diferită de capital cultural.[11] Boundelmonti

11. Așa cum observă Lauro Martines, puterea și bogăția trecuseră în secolul al XIII-lea de la vechea nobilime feudală la clasa negustorilor, la familii precum Albizzi, Medici, Rucellai și Strozzi. Cu toate că nu mai era de mult foarte bogat, tatăl miresei era desul de prosper. „În 1472, tatăl Vaggiei, Gino, deținea o casă mare cu curte și prăvălie, două case la țară, patru ferme, diferite terenuri și vite. Pe lângă acestea, averea sa includea un credit substanțial de 858 de florini și obligațiuni guvernamentale cu o valoare de piață de 118 florini. În total, capitalul lui brut ajungea la 2424 de florini. Datoriile acestei proprietăți se ridicau la 500 de florini, iar cheltuielile pentru chirii și subzistență reduceau capitalul taxabil al lui Gino la 336 de florini. În aceste condiții, cu greu se poate susține că Poggio a luat-o pe Viaggia în căsătorie în ideea unei alianțe cu o familie cu bani. Cu toate acestea, ea i-a adus o dotă în valoare de 600 de florini, în conformitate cu dotele oferite de familiile politice medii sau de vechile

era una dintre vechile familii feudale din Florența, un fapt pe care Poggio – care i-a criticat sever în scrierile sale pe cei care se mândreau cu sângele aristocratic – îl aprecia în mod deschis. Împotriva celor care au socotit ridicolă decizia lui, Poggio a scris un dialog: „Trebuie să se căsătorească un bărbat bătrân?“ (*An seni sit uxor ducenda*) Argumentele predictibile, majoritatea marcate de misoginism, sunt repetate și confruntate cu replici predictibile, multe dintre ele la fel de dubioase. Astfel – potrivit interlocutorului care pleda împotriva căsătoriei și care era nimeni altul decât Niccolò Niccoli – este o prostie din partea oricărui bărbat în vârstă, ca să nu mai vorbim de un erudit, să-și schimbe stilul de viață obișnuit cu unul care, inevitabil, e riscant și străin. Soția se va dovedi arțăgoasă, morocănoasă, irascibilă, nespălată și leneșă. Dacă e văduvă, cu siguranță că va vorbi în permanență despre vremurile când era fericită împreună cu soțul răposat, iar dacă e tânără domnișoară, e aproape imposibil să ne imaginăm că se va potrivi temperamental cu seriozitatea soțului vârstnic. Dacă apar și copii, bărbatul vârstnic va fi chinuit de gândul amar că va trebui să părăsească această lume înainte ca ei să ajungă la maturitate.

Dimpotrivă – susținea interlocutorul care era pentru căsătorie – un bărbat aflat la maturitate va compensa lipsa de experiență și ignoranța tinerei soții, pe care va putea s-o modeleze, ca pe o bucată de ceară, după cum va dori. Senzualitatea ei impetuoasă va fi temperată de cumpătarea înțeleaptă a soțului, iar dacă vor fi binecuvântați cu copii, el se va bucura de respectul datorat vârstei lui înaintate. De ce trebuie să se gândească că viața lui va fi inevitabil scurtă? Și, la urma urmei, indiferent de câți ani mai are la dispoziție, el se va bucura de plăcerea indescriptibilă de

---

familii a căror virtute socială principală era sângele lor.“ – Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton University Press, Princeton, 1963, pp. 211-212.

a-și împărți viața cu o persoană pe care o iubește, cu un al doilea sine. Probabil că cel mai convingător moment e acela în care Poggio afirmă în nume propriu, cu o simplitate neobișnuită, că este foarte fericit. La rândul lui, Niccoli acceptă că pot să existe și excepții de la regula lui pesimistă.

După cum s-a dovedit, într-o epocă în care, raportat la standardele noastre, durata de viață era extrem de redusă, Poggio a prosperat și a avut alături de Vaggia un mariaj fericit, care a durat aproape un sfert de secol. Ei au avut cinci băieți – Pietro Paolo, Giovanni Battista, Jacopo, Giovanni Francesco și Filippo – și o fată, Lucreția, care au ajuns cu toții la maturitate. Patru din cei cinci fii au îmbrățișat cariere preoțești; excepția, Jacopo, a ajuns un distins erudit. (Acesta din urmă a făcut greșeala de a se lăsa cooptat în conspirația Pazzi, care viza asasinarea lui Lorenzo și Giuliano de' Medici, fapt pentru care a fost spânzurat în 1478.)

Destinul amantei lui Poggio și al celor paisprezece copii ai lor este necunoscut. Prietenii îl felicitau pe proaspătul căsătorit Poggio pentru soarta norocoasă și onestitatea lui morală; dușmanii lui răspândeau povești despre indiferența sa față de cei pe care-i alungase. Potrivit lui Valla, Poggio anulase cu cruzime procedura prin care el însuși solicitase ca patru dintre fiii pe care îi dăruise concubina lui să fie declarați legitimi. Acuzația ar putea să fie o calomnie răutăcioasă, de genul celor cu care rivalii săi umaniști se delectau din spirit de răzbunare, însă nu există nici o indicație că Poggio s-ar fi străduit să-i trateze pe cei pe care-i abandonase cu o generozitate sau bunătate deosebită.

Ca laic, Poggio nu era obligat să părăsească Curtea papală după căsătorie. El a continuat să-l slujească pe Papa Eugeniu IV în lungii ani de aprig conflict între papalitate și conciliile Bisericii, de manevre diplomatice intense, de denunțări ale ereticilor, expediții militare, fugi precipitate și război deschis. După moartea lui Eugeniu în 1447, Poggio

a continuat să lucreze ca secretar apostolic pentru succesorul lui, Nicolae V.

Era al optulea papă pe care-l slujea în această calitate și probabil că Poggio, care se apropia de vârsta de șaptezeci de ani, era din ce în ce mai obosit. În orice caz, preocupările lui îl trăgeau în direcții diferite. Scrisul îi ocupa o bună parte din timp și mai avea și o familie în continuă creștere de care trebuia să se ocupe. Mai mult, relațiile strânse pe care soția lui le avea cu familia ei din Florența au intensificat legăturile pe care se străduise dintotdeauna să le mențină cu orașul pe care nu încetase să-l considere a fi orașul său natal și în care avea grijă să se întoarcă cel puțin o dată pe an. Însă, din multe puncte de vedere, serviciul său la noul Papă trebuie să fi fost profund satisfăcător, deoarece, înainte de alegerea sa, Nicolae V – al cărui nume laic era Tommaso da Sarzana – se remarcase ca un umanist erudit. El era întruchiparea acelui proiect de educație care avea în centru învățătura și gusturile clasice și căruia i se dedicaseră Petrarca, Salutati și alți umaniști.

Poggio îl întâlnise pe viitorul papă la Bologna și mai apoi ajunsese să-l cunoască foarte bine, astfel că în 1440 i-a dedicat una dintre lucrările sale, *Despre nefericirea principilor*. Acum, în scrisoarea de felicitare pe care s-a grăbit să i-o trimită după alegerea sa, îl asigura pe noul Papă că nu toți principii trebuie să fie total nefericiți. Fără îndoială, în poziția sa înaltă nu va mai putea să se bucure de plăcerile prieteniei și literaturii, dar cel puțin va avea posibilitatea să devină „protectorul oamenilor de geniu și să ajute artele liberale să-și ridice capetele plecate“[12]. „Dați-mi voie să vă implor prea sfinte părinte – adăuga Poggio – să nu-i uitați pe vechii voștri prieteni, printre care, trebuie să mărturisesc, mă număr și eu.“

12. William Sheperd, *Life of Poggio Bracciolini*, Longman *et al.*, Liverpool, 1837, p. 394.

În final, deși domnia lui Nicolae V a fost plină de satisfacții, nu s-a ridicat la perfecțiunea idilică la care visase probabil secretarul său apostolic. Pe parcursul acestei perioade, Poggio a avut încăierarea lui grotescă cu George din Trebizond, presărată cu țipete și lovituri. De asemenea, trebuie să fi fost foarte iritat de faptul că Papa, luând parcă în serios îndemnul de a fi patronul oamenilor geniali, l-a ales pe dușmanul său de moarte, Lorenzo Valla, să facă parte din corpul secretarilor apostolici. Poggio și Valla s-au lansat imediat într-o serie de certuri virulente, aruncându-și reciproc acuzații mincinoase despre greșelile făcute în latină alături de cele mai josnice remarci despre igienă, sex și familie.

Urâțenia acestor certuri trebuie să fi intensificat acea dorință de a se retrage cu care cocheta de când cumpărase casa din Terranuova și începuse să colecționeze fragmente antice. Iar acest proiect al retragerii nu era doar fantezia lui privată; la acea dată era destul de faimos ca erudit, căutător de cărți, scriitor și funcționar papal pentru a atrage atenția unui public mai larg. Își cultivase cu atenție prietenii din Florența, intrase prin mariaj într-o familie importantă și se aliase cu interesele casei Medici. Deși cea mai mare parte a vieții adulte trăise și muncise la Roma, florentinii erau bucuroși să-l considere unul de-al lor. Guvernul toscan votase un act de impozitare în favoarea lui, făcând referire la intenția lui declarată de a se retrage într-un final în orașul său natal și de a se dedica studiului pentru tot restul vieții. Deoarece, stipula actul, întreprinderile sale în domeniul literaturii nu-i vor permite să dobândească averea de care se bucură cei angajați în comerț, el și copiii lui erau scutiți de la plata tuturor taxelor publice.

În aprilie 1453, cancelarul Florenței, Carlo Marsuppini, a murit. Era un umanist desăvârșit: în momentul morții sale traducea *Iliada* în latină. Funcția nu mai concentra puterea statului: consolidarea puterii familiei de' Medici redusese

importanța politică a cancelariei. Trecuseră ani buni de când talentul retoric al lui Salutati fusese, pare-se, hotărâtor pentru supraviețuirea Republicii. Însă se încetățenise tradiția ca această funcție florentină să fie deținută de un distins erudit, astfel că două mandate au fost exercitate de vechiul prieten al lui Poggio, istoricul foarte talentat Leonardo Bruni.

Salariul era generos, iar prestigiul deosebit. Florența atribuise cancelarilor săi umaniști toate însemnele respectului și onoarei pe care orașul plin de viață și narcisist considera că le datorează. Cei care mureau în funcție erau omagiați cu funeralii de stat strălucite, cu mult peste cele de care avea parte orice alt cetățean al republicii. Când i s-a oferit funcția vacantă, Poggio, aflat la vârsta de șaptezeci și trei de ani, a acceptat. Vreme de mai bine de cincizeci de ani trudise la curtea unui monarh absolut; acum se întorcea ca lider titular al unui oraș care se mândrea cu istoria libertăților sale civice.

Poggio a ocupat postul de cancelar al Florenței timp de cinci ani. Sub conducerea sa, cancelaria n-a funcționat în întregime fără cusur; îndatoririle mai puțin importante se pare că au fost neglijate. Însă n-a pierdut din vedere rolul său simbolic și a găsit de asemenea răgazul pentru a se ocupa de proiectele literare pe care-și făgăduise că le va urma. În primul dintre acestea, un dialog sumbru în două volume, *Despre nefericirea condiției umane*, conversația trece de la un eveniment dezastruos – căderea Constantinopolelui în mâinile turcilor – la o trecere în revistă a catastrofelor cărora le cad victime aproape toți bărbații și femeile din orice clasă socială sau categorie profesională și din toate timpurile. Unul dintre interlocutori, Cosimo de' Medici, sugerează că ar trebui făcută o excepție în cazul Papilor și principilor Bisericii, care, în mod evident, par să ducă o viață de un lux și confort ieșite din comun. Vorbind în nume propriu, Poggio îi răspunde: „Pot să depun mărturie (și am trăit alături de ei cincizeci de ani) că n-am găsit nici

unul care să fi părut fericit în sinea lui și care să nu se fi plâns că felul acesta de viață este nociv, deprimant, încordat și sufocat de multe griji.“[13]

Tristețea care persistă pe tot parcursul dialogului pare să indice că Poggio căzuse victimă melancoliei caracteristice ultimei perioade a vieții, însă cea de-a doua lucrare din această perioadă, prezentată aceluiași Cosimo de' Medici, sugerează altceva. Folosindu-se de greacă, prima limbă pe care o învățase cu mai bine de o jumătate de secol în urmă, Poggio a tradus (în latină) nuvela plină de umor a lui Lucian din Samosata, *Măgarul*, o poveste magică despre vrăjitorie și metamorfoză. Iar în ce privește cea de-a treia inițiativă a sa, înscriindu-se din nou într-o direcție diferită, el s-a lansat în scrierea unei ambițioase și foarte partizane *Istorii a Florenței* de la mijlocul secolului al XV-lea și până în zilele lui. Varietatea remarcabilă a celor trei proiecte – prima pare potrivită pentru un ascet medieval, cea de-a doua pentru un umanist renascentist, iar cea de-a treia pentru un istoric civic patriot – sugerează complexitatea caracterului lui Poggio, ca și a orașului pe care-l reprezintă. Cetățenilor florentini din secolul al XV-lea, cele trei laturi le apăreau strâns legate, părți ale unui întreg cultural complex.

În aprilie 1458, la puțin timp după aniversarea vârstei de șaptezeci și opt de ani, Poggio a demisionat, declarând că vrea să-și continue studiile și scrierile ca cetățean privat. Optsprezece luni mai târziu, la data de 30 octombrie 1459, avea să moară. Întrucât renunțase la funcția sa, guvernul florentin n-a putut să-i ofere funeralii de stat deosebite, însă l-a înmormântat cu toată ceremonia care se cuvenea la Biserica Santa Croce și i-a atârnat portretul, executat de Antonio Pollaiuolo, într-una din instituțiile

---

13. Citat în Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 1:.268.

publice. Orașul a comandat de asemenea o statuie a lui, care a fost amplasată în fața catedralei din Florența, Santa Maria del Fiore. Când a fost renovată, un secol mai târziu, în 1560, statuia a fost mutată în altă parte a clădirii, iar în zilele noastre face parte dintr-un grup sculptat de doisprezece apostoli. Este o onoare, presupun, pentru imaginea oricărui creștin pios să fie tratată în acest fel, dar nu-mi imaginez că Poggio ar fi fost prea încântat de acest lucru. El și-a dorit întotdeauna să primească recunoașterea publică ce i se cuvenea.

O bună parte din această recunoaștere nu mai există acum. Mormântul său din Santa Croce a dispărut și a fost înlocuit de mormintele altor celebrități. Ce-i drept, orașul în care s-a născut a fost renumit Terranuova Bracciolini, în onoarea fiului orașului care a văzut aici lumina zilei, iar în 1959, la comemorarea a cinci sute de ani de la moartea sa, i-a fost ridicată o statuie în piața plină de verdeață a orașului. Însă puțini dintre oamenii care trec pe acolo în drumul lor către magazinele de modă au idee cine e comemorat acolo.

În orice caz, prin expedițiile sale de căutare a cărților de la începutul secolului al XV-lea, Poggio a făcut un lucru uimitor. Textele pe care le-a repus în circulație îl îndreptățesc să revendice un loc de onoare printre contemporanii lui florentini mult mai faimoși: Fillipo Brunelleschi, Lorenzo Ghiberti, Donatello, Fra Angelico, Paolo Uccello, Luca della Robbia, Masacio, Leon Battista Alberti, Filippo Lippi, Piero della Francesca. Spre deosebire de cupola masivă a lui Brunelleschi, cel mai mare dom construit de la Antichitatea clasică încoace, poemul remarcabil al lui Lucrețiu nu domină cerul. Însă recuperarea lui a schimbat pentru totdeauna peisajul lumii.

X. Abateri

Mai mult de cincizeci de manuscrise ale poemului *De rerum natura* din secolul al XV-lea au supraviețuit până astăzi – un număr izbitor de mare, deși trebuie să fi fost mult mai multe. Odată ce tehnologia inteligentă a lui Gutenberg a devenit disponibilă, edițiile tipărite au urmat cu rapiditate. De regulă, acestea erau prefațate cu avertismente și dezavuări.

Spre sfârșitul secolului al XV-lea, călugărul dominican Girolamo Savonarola a condus Florența pentru câțiva ani, ca pe o „republică creștină“ strictă. Predica lui pasionată, carismatică provocase în rândurile multor florentini – fie că făceau parte din elită, fie din masele largi – o atitudine de pocăință pe cât de efemeră, pe atât de frenetică. Sodomia era pedepsită ca o infracțiune capitală; bancherii și negustorii foarte bogați erau criticați aspru pentru luxul extravagant în care trăiau și indiferența lor față de cei săraci; jocurile de noroc au fost interzise alături de dansuri, cântece și alte forme de plăceri lumești. Cel mai memorabil eveniment din anii furtunoși ai domniei lui Savonarola a fost faimosul „Rug al Vanității“, când susținătorii fanatici ai călugărului au ieșit pe străzi și au adunat instrumentele păcatului: oglinzi, cosmetice, haine stridente, culegeri de cântece, instrumente muzicale, cărți de joc și alte nimicuri de acest fel, sculpturi și picturi cu subiecte păgâne, lucrări ale poeților antici – după care le-au aruncat în flăcările rugului enorm ridicat în Piazza della Signoria.

După o vreme, orașul s-a săturat de frenezia lui puritană și la 28 mai 1498 Savonarola însuși a fost spânzurat în lanțuri, împreună cu doi dintre principalii lui asociați, și prefăcut în cenușă chiar pe locul unde organizase rugul său cultural. Însă în perioada în care s-a aflat la apogeul puterii sale și cuvintele lui încă le mai inspirau cetățenilor sentimente de teamă pioasă și ură, el a dedicat o parte din predicile sale pentru Postul Mare atacurilor la adresa filozofilor antici, concentrându-se cu precădere asupra unui anumit grup pe care l-a ridiculizat din plin: „Ascultați femei – predica el mulțimii –, ei spun că lumea aceasta este făcută din atomi, adică acele particule extrem de mici care zboară prin aer.“ Savurând, evident, absurditatea, el își încuraja ascultătorii să-și manifeste deschis bătaia de joc, „Râdeți acum, femeilor, de știința acestor oameni învățați“.[1]

În anii 1490, la vreo șaizeci sau șaptezeci de ani după ce poemul lui Lucrețiu fusese reintrodus în circulație, atomismul era suficient de prezent în Florența pentru a merita să fie ridiculizat. Prezența lui nu însemna că teoriile sale erau acceptate în mod deschis ca adevărate. Nici o persoană prudentă n-a făcut un pas înainte să spună: „Cred că lumea este numai atomi și vid; că atât corpul, cât și sufletul sunt structuri complexe ale atomilor care se unesc pentru un timp și sunt sortiți să se despartă într-o zi.“ Nici un cetățean respectabil n-a afirmat deschis: „Sufletul

---

1. Citat în Alison Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 201), p. 49. *Cf.* Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zacaria*, nr. 3 (19 februarie 1496), ed. Paolo Ghiglieri, A. Belardetti, Roma, 1971, 1:79-81. Vezi și Peter Godman, *From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1998, p. 140, și Jil Kraye, „The Revival of Hellenistic Philosophies“, în *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankins, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, în special pp. 102-106.

moare odată cu corpul. Nu există Judecată de apoi. Universul n-a fost creat pentru noi de către puterea divină, și întreaga noțiune de viață de apoi este o fantezie superstițioasă." Nici un om care dorea să trăiască în pace nu s-a ridicat în public să spună: „Predicatorii care ne îndeamnă să trăim cu frica în sân și tremurând ne mint. Dumnezeu nu este interesat de acțiunile noastre și, cu toate că natura este frumoasă și complexă, nu există nici o dovadă că la baza ei s-ar afla un plan inteligent. Singurul lucru care ar trebui să ne intereseze e cultivarea plăcerii, deoarece plăcerea este țelul suprem al existenței." Nimeni n-a spus: „Moartea nu înseamnă nimic pentru noi și n-ar trebui să ne intereseze." Însă aceste gânduri lucrețiene subversive s-au strecurat și au ieșit la suprafață oriunde imaginația renascentistă s-a manifestat cu intensitate maximă.

Chiar în vremea când Savonarola își îndemna ascultătorii să-i ia în derâdere pe naivii atomiști, un tânăr florentin își copia în liniște întregul poem *Despre natura lucrurilor*. Cu toate că influența ei poate fi detectată, el n-a menționat direct nici măcar o dată această lucrare în faimoasele cărți pe care avea să le scrie. Era prea viclean pentru așa ceva. Însă scrisul de mână a fost identificat fără nici un dubiu în 1961: copia a fost făcută de Niccolò Machiavelli. Astăzi copia lui Lucrețiu făcută de Machiavelli se află în Biblioteca Vaticanului, MS Rossi 884.[2] Ce loc mai bun se putea găsi pentru urmașul lui Poggio, secretarul apostolic? În anii care au urmat domniei Papei Nicolae V, prietenul lui Poggio, textele clasice au avut un loc de onoare în Biblioteca Vaticanului.

Și totuși, avertismentele lui Savonarola corespundeau unor preocupări reale: convingerile exprimate cu o asemenea forță poetică de poemul lui Lucrețiu se apropiau foarte

2. Despre copia poemului lucrețian făcută de Machiavelli, vezi Brown, *Return of Lucretius*, pp. 68-87, și Appendix, pp. 113-122.

mult de o definiție standard a ateismului sau, și mai grav, de una dată de inchizitor. Erupția sa în mijlocul vieții intelectuale renascentiste a declanșat o serie de reacții de îngrijorare chiar din partea celor care fuseseră cel mai puternic impresionați de el. O asemenea reacție a venit, la jumătatea secolului al XV-lea, din partea faimosului florentin Marsilio Ficino. În vârstă de douăzeci de ani, Ficino[3] a fost profund cutremurat de poemul *Despre natura lucrurilor* și a început să scrie un comentariu erudit despre poetul pe care-l numea „strălucitul nostru Lucrețiu". Însă, revenindu-și în simțiri – adică întorcându-se la credința sa –, Ficino a ars acest comentariu. I-a atacat pe cei pe care-i numea „lucrețieni" și și-a petrecut o bună parte din viață adaptându-l pe Platon pentru a construi o apărare filozofică ingenioasă a creștinismului. O altă reacție a constat în separarea stilului poetic al lui Lucrețiu de ideile sale. Aceasta pare să fi fost propria tactică a lui Poggio: el a fost foarte mândru de descoperirea sa, ca și de celelalte pe care le-a făcut, dar niciodată nu s-a asociat și nici măcar n-a abordat serios gândirea lucrețiană. În compozițiile lor în latină, Poggio și prietenii apropiați ai acestuia, precum Niccoli, puteau să împrumute dicția elegantă sau întorsăturile de frază dintr-o gamă largă de texte păgâne, dar se țineau totodată departe de ideile extrem de periculoase ale acestora. În acest sens, spre sfârșitul carierei sale, Poggio n-a ezitat să-l acuze pe dușmanul său de moarte, Lorenzo Valla, de erezia aderării la filozofia maestrului lui Lucrețiu, Epicur.[4]

3. Vezi James Hankins, „Ficino's Theology and the Critique of Lucretius", care urmează să apară în documentele conferinței *Platonic Theology: Ancient, Medieval, and Renaissance*, ce a avut loc la Villa I Tatti și la Istitutio Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florența, 26-27 aprilie 2007.

4. Despre controversă, vezi Salvatore I. Camporeale, „Poggio Bracciolini contro Lorenzo Valla. Le «Orationes în L. Vallam»" în *Poggio Bracciolini, 1380-1980*, Sansoni, Florența, 1982, pp. 137-161.

Una e să te bucuri de vin[5], scria Poggio, și alta să-i cânți imnuri de slavă, așa cum susținea că a făcut Valla în slujba epicurianismului. Valla, adăuga el, a mers mai departe decât însuși Epicur, criticând virginitatea și lăudând prostituția. „Rușinea discursului tău păgân nu poate fi ștearsă cu ajutorul cuvintelor – continua Poggio pe un ton amenințător –, ci cu foc, de care sper că nu vei scăpa."

Ne-am fi așteptat ca Valla să întoarcă pur și simplu acuzația, subliniind că, la urma urmei, Poggio a fost acela care l-a reintrodus pe Lucrețiu în circulație. Faptul că Valla n-a făcut acest lucru sugerează că Poggio reușise să păstreze o distanță discretă față de implicațiile propriei sale descoperiri. Și mai sugerează totodată cât de restrânsă a fost la început circulația lucrării *Despre natura lucrurilor*. La începutul anilor 1430, când, într-o lucrare intitulată *Despre plăcere* (*De Voluptate*), Valla aducea laude băuturii și sexului, lucru pe care Poggio îl găsea de-a dreptul revoltător, manuscrisul poemului lui Lucrețiu se afla încă sub paza lui Niccoli.[6] Existența lui, care fusese anunțată cu bucurie în corespondența dintre umaniști, se poate să fi contribuit la reînvierea interesului pentru epicurianism, însă Valla a

---

Despre întreaga problemă a dreptei credințe la Valla (și Ficino), vezi lucrarea edificatoare a lui Christopher S. Celenza, *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2006, pp. 80-114.

5. *„Nunc sane video, cur in quodam tuo opusculo, in quo Epicureorum causam quantum datur tutaris, vinum tantopere laudasti... Bachum compotatorsque adeo profuse laudans, ut epicureolum quendam ebietatis assortorem te esse profitearis... Quid contra virginitatem insurgis, quod numquam fecit Epicurus? Tu prostitutas et prostibula laudas, quod ne gentiles quidem unquam fecerunt. Non verbis oris tui sacrilegi labes, sed igne est expurganda, quem spero te non evasurum."* Citat în Don Cameron Allen, „The Rehabilitation of Epicurus and his Theory of Pleasure in Early Renaissance," *Studies in Philology* 41 (1944), pp. 1-15.

6. Valla citează direct din Lucrețiu, însă numai pasajele pe care ar fi putut să le găsească la Lactanțiu și în alte texte creștine.

trebuit să se bazeze pe alte surse și pe propria sa imaginație fertilă atunci când a conceput apologia plăcerii.

Așa cum ne arată atacul lui Poggio, interesul pentru o filozofie păgână aflată într-un dezacord total cu principiile fundamentale ale creștinismului are riscurile lui. Replica lui Valla la acest atac ne permite să ne facem o imagine despre un al treilea tip de reacție la efervescența epicuriană din secolul al XV-lea. Strategia constă în ceea ce s-ar putea numi „retractare sub forma dialogului". Ideile condamnate de Poggio sunt prezente în lucrarea *Despre plăcere*, admite Valla, însă nu sunt propriile lui idei, ci ale unui avocat[7] al epicurianismului dintr-un dialog literar. La sfârșitul dialogului, nu epicurianismul, ci mai degrabă dogma creștină reprezentată de călugărul Antonio Raudense iese învingătoare: „În momentul în care Antonio Raudense și-a terminat cuvântarea, noi nu ne-am ridicat imediat. Eram copleșiți de o imensă admirație pentru cuvintele lui atât de pioase."[8]

Și totuși. În centrul dialogului său, Valla construiește o apărare deosebit de puternică și de susținută a unor principii-cheie epicuriene: înțelepciunea de a te retrage din com-

---

7. Într-adevăr, acel avocat care n-a fost un personaj fictiv, ci poetul contemporan Maffeo Vegio, spune clar că nici el nu este cu adevărat un epicurian, dar este gata să joace rolul avocatului plăcerii pentru a respinge argumentele stoice în favoarea virtuții ca bine suprem, care, în opinia sa, reprezintă o amenințare mult mai serioasă pentru dogma creștină.

8. Lorenzo Valla, *De vero falsoque bono /On Pleasure*, trad. A. Kent Hieatt și Maristella Lorch, Abaris Books, New York, 1977, p. 319. De-a lungul cărții, voi folosi titlul mult mai cunoscut, *De voluptate*. Textul lui Valla expune de fapt câteva strategii diferite, alături o retractare sub forma dialogului care să-l protejeze pe autor de acuzația de epicurianism. El are astfel temeiuri bune pentru a respinge cu indignare acuzația de epicurianism adusă de Poggio. Argumentele epicuriene care ocupă în întregime cea de a doua carte a scrierii *De voluptate* și o bună parte din prima sunt întocmite cu atenție, în acord cu doctrinele creștine pe care naratorul și ceilalți interlocutori le declară în unanimitate învingătoare.

petiția acerbă în grădina liniștită a filozofiei („Aflat pe țărm, în siguranță, vei privi surâzând valurile sau, mai degrabă, pe cei striviți de ele"), întâietatea plăcerilor trupești, avantajele moderației, artificialitatea perversă a abstinenței sexuale, negarea existenței oricărei vieți de apoi. „Este clar – afirmă epicurianul – că nu există răsplată pentru cei morți și, cu siguranță, nici pedepse." Iar dacă această formulare lasă loc unei ambiguități, tratând sufletele oamenilor separat de ale celorlalte creaturi, el revine asupra enunțului pentru a-l face neechivoc: „Potrivit maestrului meu, Epicur..., după moarte nu rămâne nimic din ființele vii, și în această din urmă categorie el include omul și în egală măsură leul, lupul, câinele și toate celelalte făpturi care respiră. Sunt de acord cu toate aceste lucruri. Ca și noi, ele mănâncă, beau și dorm. Și, de asemenea, se reproduc, concep, dau naștere și își cresc puii într-un fel care nu diferă cu nimic de al nostru. Posedă ceva rațiune și memorie, unele mai mult decât altele, și noi ceva mai mult decât ele. Suntem ca ele în aproape orice privință; în cele din urmă, împărtășim aceeași moarte care este și pentru noi, și pentru ele definitivă."[9] Dacă înțelegem limpede acest final – „în cele din urmă, împărtășim aceeași moarte, care este și pentru noi, și pentru ele definitivă" – atunci hotărârea noastră ar trebui să fie la fel de limpede: „Prin urmare, atâta vreme cât este posibil (de-ar fi cât mai mult!) să nu lăsăm să ne scape acele plăceri trupești de care nu putem să ne îndoim și pe care nu le vom regăsi într-o altă viață."[10]

Am putea susține că Valla a scris aceste cuvinte doar pentru a arăta cum sunt strivite de avertismentele înțelepte ale piosului Raudense: „Dacă vei vedea vreodată o formă îngerească stând lângă persoana pe care o iubești, aceasta din urmă îți va părea atât de oribilă și de grosolană, încât

9. Valla, *De voluptate*, pp. 219-212.
10. *Id.*, p. 221.

îți vei întoarce privirea de parcă ai fi văzut o față de mort și te vei concentra asupra frumuseții îngerului – o frumusețe care, în opinia mea, nu ațâță poftele, ci le înfrânează și insuflă cea mai profundă venerație religioasă."[11] Dacă această interpretare este adevărată, atunci *Despre plăcere* este o încercare de a limita subversiunea.[12] Conștient de faptul că el și contemporanii săi au fost expuși toxicei ispite lucrețiene, Valla a decis să nu înlăture contaminarea, așa cum încercase Ficino, ci să taie buboiul, expunând argumentele epicuriene aerului purificator al credinței creștine.

Însă inamicul lui Valla, Poggio, a ajuns la concluzia contrară: contextul creștin și forma dialogată a lucrării *Despre plăcere* erau, în opinia lui, doar o acoperire convenabilă care-i permitea lui Valla să facă public atacul său scandalos și subversiv la adresa doctrinei creștine. Și dacă ura veninoasă a lui Poggio pune această interpretare sub semnul întrebării, faimoasa dovadă a lui Valla cu privire la caracterul fraudulos al așa-numitei „Donații a lui Constantin" sugerează că acesta nu era în nici un caz un gânditor drept credincios de încredere. Din această perspectivă, s-ar putea spune că *Despre plăcere* este un text în egală măsură radical și subversiv, purtând o frunză de smochin menită să ofere o oarecare protecție autorului său, care a continuat să tragă sfori pentru postul de secretar apostolic și obținându-l în cele din urmă.

Cum poate fi rezolvat conflictul dintre aceste două interpretări complet opuse? Să fie vorba de un act subversiv sau de o îngrădire? Este extrem de puțin probabil ca după atâta vreme să descoperim o dovadă care să ne ofere un răspuns definitiv la această întrebare – presupunând că această dovadă a existat vreodată. Întrebarea însăși im-

---

11. *Id.*, p. 295.

12. *Cf.* Greenblatt, „Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion", în *Glyph* 8 (1981), pp. 40-61.

plică o certitudine și o claritate programatică ce nu par să aibă prea multă legătură cu situația intelectualilor din secolele al XV-lea și al XVI-lea.[13] În măsura în care era înțeles, epicurianismul radical trebuie să fi fost îmbrățișat în întregime doar de un număr foarte mic de persoane. Astfel, de exemplu, în 1484 poetului florentin Luigi Pulci i s-a refuzat înmormântarea creștinească deoarece negase existența miracolelor și susținuse că sufletul „nu este mai mult decât o sămânță de pin într-o pâine albă fierbinte."[14] Însă pentru multe dintre mințile speculative îndrăznețe ale Renașterii, ideile care apăruseră în 1417, odată cu recuperarea poemului lui Lucrețiu și reînnoirea interesului pentru epicurianism, n-au reprezentat un sistem filozofic sau ideologic pe deplin conturat. Înveșmântată în poezia sa frumoasă și seducătoare, perspectiva lucrețiană a reprezentat o provocare intelectuală și creativă profundă.

Ceea ce conta nu era susținerea de care se bucura, ci mobilitatea – mobilitatea reînnoită a unui poem care zăcuse neatins într-una sau cel mult două biblioteci monahale vreme de mai multe secole, mobilitatea argumentelor epicuriene care fuseseră reduse la tăcere, mai întâi de păgânii ostili și apoi de creștini ostili, mobilitatea fanteziilor, a speculațiilor pe jumătate, a îndoielilor șoptite și a gândurilor periculoase.

Poate că Poggio s-a distanțat el însuși de conținutul poemului *Despre natura lucrurilor*, însă el a fost acela care a făcut primul pas hotărâtor, luând acest poem de pe raft, comandând o copie și apoi trimițând copia prietenilor lui din Florența. Odată ce a început să circule din nou, dificultatea

13. Vezi Michele Marullo, *Inni Naturali*, Casa Editrice le Lettere, Florence, 1995; Despre Bruno și epicurianism vezi, printre altele, Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, MA, 1983; orig. *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966.

14. *„L'anima e sol... in un pan bianco caldo un pinocchiato"* – Brown, *Return of Lucretius*, p. 11.

nu a constat în citirea acestui poem (cu condiția, desigur, ca persoana respectivă să cunoască destul de bine limba latină), ci în a-i discuta conținutul în mod deschis sau a-i lua în serios ideile. Valla a găsit o modalitate de a lua un argument epicurian central – lauda adusă plăcerii ca scop suprem – și de a-i oferi o reprezentare empatică într-un dialog. Acest argument era separat de întreaga structură filozofică ce-i oferise ponderea originală și, în cele din urmă, respins. Însă epicurianul dialogului vorbește în apărarea plăcerii cu o energie, o subtilitate și o putere de convingere care nu mai fuseseră auzite de peste un mileniu.

În decembrie 1516 – la aproape un secol de la descoperirea lui Poggio –, Sinodul Florentin, un grup de clerici de rang superior influenți, a interzis lectura poemului lui Lucrețiu în școli. Latina lui desăvârșită trebuie să-i fi tentat pe profesori să-l repartizeze elevilor lor, însă, spuneau clericii, trebuie interzis deoarece este „o lucrare lascivă și periculoasă, în care nu este precupețit nici un efort pentru a demonstra mortalitatea sufletului". Cei care încălcau edictul erau amenințați cu pedeapsa eternă și o amendă de 10 ducați.

Interdicția a restrâns circulația și a oprit complet tipărirea lui Lucrețiu în Italia, dar era prea târziu pentru a trânti ușa. O ediție apăruse deja la Bologna, alta la Paris, alta, executată la renumita tipografie a lui Aldus Manutius, la Veneția. Iar la Florența, distinsul publicist Filippo Giunti adusese o ediție realizată de umanistul Pier Candido, pe care Poggio îl cunoscuse bine la curtea lui Nicolae V.

Ediția lui Giunti cuprindea corectările propuse de renumitul soldat, erudit și poet de origine greacă Michele Tarchaniota Marullo. Acesta, căruia Botticelli i-a pictat portretul, era bine-cunoscut în cercurile umaniste italiene. În decursul carierei sale neobosite, el a scris frumoase imnuri păgâne inspirate de Lucrețiu, a cărui operă îl captivase total. În 1500 el cugeta la complexitățile textuale ale lucrării *Despre*

natura lucrurilor, în timp ce, înveşmântat în armură, părăsea Volterra pentru a lupta împotriva trupelor lui Cesare Borgia care se strângeau la granița cu Piombino. Ploua cu găleata, și țăranii l-au sfătuit să nu încerce să traverseze apele umflate ale râului Cecina. Replica lui a fost, se pare, că în copilărie un țigan i-ar fi spus că nu de Neptun, ci de Marte ar trebui să se teamă. La jumătatea traversării râului, calul lui a alunecat și a căzut peste el. Se spune că ar fi murit blestemând zeii. În buzunarul lui s-a găsit o copie a lui Lucrețiu.

E posibil ca povestea morții lui Marullo să fi fost răspândită ca un avertisment – chiar și un personaj cu vederi largi precum Erasmus a remarcat că Marullo a scris de parcă era păgân –, însă n-a reușit să înăbușe interesul pentru Lucrețiu. Și, într-adevăr, capii Bisericii înșiși, mulți cu înclinații umaniste, nu erau toți convinși de pericolul reprezentat de acesta. În 1549 s-a propus includerea poemului *Despre natura lucrurilor* în Indexul Cărților Interzise – lista, abolită abia în 1966, cuprinde cărțile pe care catolicii nu au voie să le citească –, însă propunerea a fost abandonată la cererea puternicului cardinal Marcello Cervini, ales Papă câțiva ani mai târziu. (El a ocupat această funcție mai puțin de o lună, din 9 aprilie până la 1 mai 1555.) Comisarul general al Inchiziției, Michele Ghislieri s-a opus și el cererilor de eliminare a poemului. El l-a catalogat pe Lucrețiu între autorii acelor cărți păgâne care pot fi citite, însă numai ca fabule. Ghislieri, ales el însuși Papă în 1566, și-a concentrat atenția pe perioada pontificatului său asupra luptei împotriva ereticilor și evreilor, lăsând deoparte amenințarea reprezentată de poeții păgâni.

De fapt, intelectualii catolici puteau avea și aveau de-a face cu ideile lucrețiene prin intermediul fabulelor. Deși se plânsese că Marullo sună „aidoma unui păgân“, Erasmus a scris un dialog fictional intitulat *Epicurianul*, în care

unul dintre personaje, Hedonius, își propune să demonstreze „că nu există oameni mai epicurieni decât creștinii pioși“[15]. Creștinii care postesc, se căiesc pentru păcatele lor și își pedepsesc carnea pot să semene cu oricine numai cu hedoniștii nu, însă ei caută să trăiască drept și „nici o plăcere nu este mai mare decât aceea de a trăi drept“.

Dacă acest paradox pare să fie adus din condei, prietenul lui Erasmus, Thomas Morus împinge mult mai departe angajamentul față de epicurianism în faimoasa lui scriere, *Utopia* (1516). Erudit profund, cufundat în textele păgâne grecești și latine pe care Poggio și contemporanii lui le reintroduseseră în circulație, Morus era totodată un ascet creștin pios, care purta sub haine o cămașă de păr aspră și se biciuia până ce sângele îi șiroia pe corp. Îndrăzneala speculativă și inteligența neobosită i-au permis să intuiască forța lucrurilor care ieșiseră la suprafață din lumea antică, dar în același timp convingerile sale catolice arzătoare l-au făcut să traseze granițele dincolo de care considera că e periculos atât pentru el, cât și pentru oricine altcineva să se aventureze. Ca atare, el a explorat într-un mod strălucit tensiunile ascunse ale identității la care el însuși a subscris: „umanist creștin“.

Utopia începe cu un rechizitoriu aspru la adresa Angliei, considerată o țară în care nobilii trândavi, trăind de pe urma muncii altora, îi exploatează la sânge pe țărani, mărindu-le arenda în mod constant, în care țarcurile pentru

---

15. Erasmus, „The Epicurean“, în *The Colloquies of Erasmus*, trad. Craig R. Thompson, University of Chicago Press, Chicago, 1965, pp. 538, 542. Despre critica adusă de Erasmus lui Marullo, vezi P.S. Allen, *Opus Epistolarum des. Erasmi Roterdomi*, 12 vol., Oxford University Press, Oxford, 1906-1958, 2:187, 5:519, trad. în *Collected Works of Erasmus*, University of Toronto Press, Toronto, 1974-) 3:225; 10:344. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, ed. P.G. Bietenholz și Thomas B. Deutscher, Toronto University Press, Toronto, 2003, 2: 398-399.

creșterea oilor acoperă pământurile, condamnând astfel mii de oameni sărmani la înfometare sau crimă, și în care orașele sunt împrejmuite de spânzurători de care atârnă hoții, fără să existe nici cel mai mic indiciu că o asemenea pedeapsă draconică împiedică pe cineva să comită aceleași fărădelegi.

Această descriere a unei realități înfiorătoare – cronicarul Holinshed din secolul al XVI-lea menționează că, în timpul domniei lui Henric VIII, au fost spânzurați 72 000 de hoți – e pusă în contrast cu o insulă imaginară, Utopia (în limba greacă cuvântul înseamnă „Fără-Loc“), ai cărei locuitori sunt convinși că „întreaga fericire sau cea mai mare pare a ei“ constă în cultivarea plăcerii. Acest principiu epicurian central, explică scrierea, stă la baza contrastului dintre societatea bună a utopienilor și societatea coruptă, vicioasă a Angliei sale. Morus înțelege foarte bine că principiul plăcerii – principiu care își găsește cea mai puternică expresie în imnul spectaculos pe care Lucrețiu l-a dedicat lui Venus – nu reprezintă o îmbunătățire ornamentală a existenței de zi cu zi; el este o idee radicală care, dacă este luat în serios, poate să schimbe totul.

Morus așază Utopia în cel mai îndepărtat colț al lumii. Descoperitorul ei, scrie el la începutul cărții, a fost un bărbat care „i s-a alăturat lui Amerigo Vespucci și l-a însoțit permanent în ultimele trei din cele patru călătorii ale sale, despre care toată lumea citește, însă în ultima călătorie nu s-a mai întors cu el“. A fost unul dintre cei lăsați în urmă, la insistențele lui, într-o garnizoană aflată în cel mai îndepărtat punct al aventurii exploratorilor în necunoscut.

Citindu-l pe Amerigo Vespucci și reflectând la tărâmul nou descoperit, numit în onoarea acestuia, „America“, Morus a fost atras de observațiile exploratorului cu privire la oamenii pe care-i întâlnise: „De vreme ce viața lor este dedicată în întregime plăcerii – scria Vespucci – o voi numi

epicuriană."[16] Morus trebuie să-și fi dat seama imediat că putea să folosească uimitoarele descoperiri pentru a explora unele dintre ideile tulburătoare ce redeveniseră actuale odată cu *Despre natura lucrurilor* a lui Lucrețiu. Asocierea nu era complet surprinzătoare: florentinul Vespucci a făcut parte din cercul umanist în care a circulat poemul. Utopienii, scria Morus, înclină să creadă că „nici o plăcere nu e interzisă, cu condiția să nu producă vreun rău". Iar comportamentul lor nu este numai o chestiune de tradiție; el reprezintă o poziție filozofică: „Ei par să se sprijine mai mult decât ar trebui pe școala care folosește plăcerea drept măsură pentru întreaga fericire omenească sau pentru cea mai mare parte a ei." Această „școală" este școala lui Epicur și Lucrețiu.

Decorul, plasat în cel mai îndepărtat punct din cea mai îndepărtată parte a lumii, îi permitea lui Morus să transmită un sens extrem de dificil de exprimat pentru contemporanii săi: textele păgâne recuperate de umaniști conțineau un lucru pe cât de esențial, pe atât de straniu.[17] Ele au fost reinjectate în curentul intelectual al Europei, după secole lungi în care fuseseră aproape complet uitate, dar nu reprezentau recuperarea sau continuitatea a ceva, ci mai degra-

---

16. Citat în Morus, *Utopia*, ed. George M. Logan și Robert M. Adams, Cambridge University Press Cambridge; ed. rev. 2002, p. 68.

17. Morus joacă un joc strălucit și transparent în *Utopia* cu factorii complecși care au dus la supraviețuirea sau dispariția textelor antice, între care se numără și accidentele: „Când eram pe punctul de a pleca în cea de-a patra călătorie – remarcă Hytholday – am încărcat pe vas, în locul mărfurilor de vânzare, un pachet destul de mare de cărți, luând decizia mai degrabă să nu mai revin niciodată decât să mă întorc prea repede. Călătorii au primit din partea mea o bună parte din lucrările lui Platon, câteva din Aristotel, împreună cu scrierile lui Teofrast despre plante, despre care trebuie să spun cu regret că au fost sfâșiate pe alocuri. In timpul voiajului o maimuță a găsit cartea lăsată neglijent pe undeva și într-un avânt nebunesc a rupt și a distrus câteva pagini din capitole diferite" (p. 181).

bă o tulburare profundă. Erau de fapt voci dintr-o altă lume, tot atât de diferită pe cât era Brazilia lui Vespucci față de Anglia, iar influența lor se datora nu numai distanței, ci și lucidității lor elocvente.

Invocarea Lumii Noi i-a permis lui Morus să formuleze o altă poziție majoră față de textele ce-i fascinau pe umaniști. El a insistat ca acestea să nu fie înțelese ca idei filozofice izolate, ci ca expresii ale unui întreg mod de viață valabil în anumite condiții fizice, istorice, culturale și sociale. Pentru Morus, descrierea epicurianismului utopienilor n-avea sens decât în contextul mai larg al unei întregi existențe.

Dar această existență, gândea Morus, trebuia să fie accesibilă oricui. El a luat în serios teza susținută cu atâta pasiune în *Despre natura lucrurilor*, conform căreia filozofia lui Epicur avea să elibereze întreaga omenire de mizeria abjectă în care se afla. Sau, mai degrabă, a luat în serios universalitatea cuprinsă în semnificația greacă a cuvântului „catolic". Nu e suficient ca epicurianismul să lumineze o elită restrânsă dintr-o grădină împrejmuită de ziduri; el trebuie să se aplice societății ca întreg. *Utopia* este un proiect vizionar, detaliat, al acestei aplicații, de la locuințe sociale la asigurări medicale universale, de la centre pentru îngrijirea copiilor la toleranță religioasă și șase ore de muncă pe zi. Punctul central al faimoasei fabule a lui Morus este să imagineze acele condiții în care întreaga societate ar face din cultivarea fericirii scopul său colectiv.

Pentru Morus, aceste condiții ar trebui să înceapă cu abolirea proprietății private. Altfel, aviditatea ființelor umane, goana lor permanentă după „titluri, lux, măreție și putere", va duce inevitabil la o distribuție inegală a bogățiilor, condamnând astfel o bună parte a populației la o viață dominată de sărăcie, resentiment și fărădelege. Însă abolirea proprietății private nu era suficientă. Trebuiau interzise anumite idei. În special, scria Morus, utopienii aplicau pedepse severe, inclusiv cele mai dure forme de sclavie, oricărei

persoane care nega existența providenței divine sau a vieții de dincolo.

Negarea providenței și negarea vieții de apoi reprezentau cei doi stâlpi îngemănați care susțineau întregul poem al lui Lucrețiu. Prin urmare, în imaginația lui, Morus a îmbrățișat imediat epicurianismul – cea mai susținută și mai inteligentă îmbrățișare de când Poggio recuperase *Despre natura lucrurilor*, cu un secol în urmă – având grijă în același timp să-l lipsească de nervul său. Toți cetățenii din Utopia lui sunt încurajați să cultive plăcerea, însă aceia care cred că sufletul moare odată cu trupul, sau că universul e dominat de întâmplare, sunt arestați și trimiși în robie.

Acest tratament aspru era singurul mod în care Morus putea concepe ca plăcerea să fie cultivată de mai mult decât un grup minuscul și privilegiat de filozofi retrași din viața publică. Oamenii trebuie să creadă, cel puțin la un nivel minimal, că există un plan providențial atotcuprinzător – care vizează nu numai statul, ci și structura universului însuși – și, de asemenea, că normele menite să le controleze înclinația către plăcere și, prin urmare, să le disciplineze comportamentul, sunt susținute de acest plan. Această susținere funcționează în baza credinței în răsplăți și pedepse în viața de dincolo de mormânt. Altfel, în opinia lui Morus, ar fi fost cu neputință să se reducă drastic, așa cum și-ar fi dorit, atât pedepsele îngrozitoare, cât și răsplățile extravagante care păstrau ordinea în societatea nedreaptă în care trăia.[18]

Potrivit standardelor epocii lui Morus, utopienii sunt uimitor de toleranți: ei nu proclamă o singură doctrină religioasă oficială, supunându-i apoi la cazne pe cei care refu-

---

18. La ora la care scriu aceste rânduri, în Statele Unite unul din nouă afro-americani cu vârste cuprinse între 20 și 35 de ani este încarcerat, în vreme ce statul american înregistrează cel mai mare decalaj între venituri din ultimul secol.

ză să adere la ea. Cetățenii lor au voie să se închine oricărui zeu doresc și chiar să împărtășească altora credința lor, cu condiția s-o facă într-o manieră calmă și rațională. Însă în Utopia nu există nici un fel de toleranță pentru cei care cred că sufletele lor se vor dezintegra după moarte, odată cu trupurile, sau care se îndoiesc că zeii, presupunând că există, sunt preocupați de ceea ce fac oamenii. Acești oameni reprezintă o amenințare, căci ce-i poate împiedica să facă orice doresc? Utopienii, scria Morus, îi consideră pe acești necredincioși sub specia omenească și, ca atare, nedemni de a trăi în comunitate. Pentru că, în opinia lor, nimeni nu poate fi socotit a face parte „din rândurile cetățenilor ale căror lege și obiceiuri le-ar trata drept lipsite de valoare dacă n-ar fi împins de teamă".

„Dacă n-ar fi împins de teamă": teama poate să fie eliminată din grădina filozofului, din rândurile unei elite mici și luminate, însă nu și dintr-o întreagă societate, atâta vreme cât ne imaginăm că aceasta este populată de același soi de oameni care au existat dintotdeauna în lumea reală așa cum o cunoaștem. Chiar și cu întreaga forță a socializării utopiene, natura umană, credea Morus, îi va face în mod inevitabil pe oameni să apeleze la forță sau la fraudă pentru a obține orice doresc. Fără îndoială, convingerea lui Morus se datora catolicismului lui fervent, dar, chiar în aceeași perioadă, Machiavelli, care nu era nici pe departe la fel de pios ca preacucernicul Morus, ajunsese la aceeași concluzie. Legile și obiceiurile, gândea autorul *Principelui*, nu au nici o valoare dacă nu sunt susținute de teamă.

Morus a încercat să-și imagineze de ce anume era nevoie nu pentru luminarea anumitor indivizi, ci pentru ca o întreagă comunitate să pună capăt cruzimii și dezordinii, să împartă bunurile în mod echitabil, să se organizeze în scopul cultivării plăcerii și să pună la pământ spânzurătorile. Acestea din urmă, cu excepția câtorva, pot fi desființate, susținea Morus, dacă și numai dacă oamenii pot fi convinși

să-și imagineze spânzurători (și răsplăți) într-o altă viață. Fără aceste suplimente imaginare, ordinea socială se va prăbuși în mod inevitabil, fiecare individ încercând să-și împlinească dorințele: „Cine poate să pună la îndoială faptul că acesta se va strădui fie să scape de legile publice prin înșelătorie, fie să le încalce prin violență în scopul de a-și servi propriile interese, atunci când nu are de ce să se teamă în afară de legi și nu are nici o speranță dincolo de trupul muritor?“ Morus era complet pregătit să accepte execuția publică a oricărei persoane care credea sau propovăduia altceva.

Utopienii imaginari ai lui Morus aveau un motiv practic, menit să impună credința în providență și în viața de apoi: ei erau convinși că nu pot avea încredere în cineva care nu împărtășea aceste credințe. Însă Morus însuși, ca un creștin evlavios, avea un alt motiv: înseși cuvintele lui Isus. „Au nu se vând două vrăbii pe un ban? Și nici una din ele nu va cădea pe pământ fără știrea Tatălui vostru“, le spunea Isus discipolilor săi, adăugând: „La voi însă și perii capului, toți sunt numărați“ (Matei 10, 29-30). Așa cum parafrazează Hamlet versetul, „și în căderea unei vrăbii lucrează providența“*. Cine în lumea creștină ar îndrăzni să contrazică acest lucru?

Un răspuns a venit în secolul al XVI-lea de la călugărul dominican Giordano Bruno. La jumătatea anilor 1580, călugărul de 36 de ani care fugise de la mânăstirea sa din Napoli și rătăcise de colo-colo prin Italia și Franța, s-a trezit la Londra. Inteligent, cutezător, înzestrat cu o carismă încântătoare, dar în același timp nesuferit de certăreț, a supraviețuit adunând laolaltă puținul oferit de patroni, predând arta memoriei și ținând conferințe despre diferite aspecte a ceea ce numea filozofia Nolanului, după orășelul

---

* William Shakespeare, *Hamlet*, V, 2, în *Opere 5*, trad. rom. Leon D. Levițki și Dan Duțescu, Univers, București, 1986, p. 427. (N. t.)

său natal, Nola, situat în apropiere de Napoli. Această filozofie avea mai multe rădăcini amestecate într-un fel de talmeș-balmeș exuberant și adeseori ciudat, însă una dintre ele era epicurianismul. Într-adevăr, există multe indicii că *Despre natura lucrurilor* a revoluționat și a transformat întreaga lume a lui Bruno.

Pe parcursul șederii sale în Anglia, Bruno a scris și publicat o mulțime de lucrări ciudate. Ne putem da seama de cutezanța extraordinară a acestora dacă luăm în calcul implicațiile unui singur pasaj al uneia dintre ele, *Alungarea bestiei triumfătoare*, tipărită în 1584. Pasajul[19] este lung, dar tocmai lungimea îl face relevant. Mercur, mesagerul zeilor, îi povestește Sofiei despre toate lucrurile pe care Zeus i le-a dat de făcut. Astfel, acesta a poruncit „ca azi la prânz, doi pepeni, dintre toți cei ce cresc în bostănăria din Franzino, să fie perfect copți; dar să nu fie culeși decât peste trei zile, când n-or să mai fie socotiți buni de mâncat. Vrea ca la același ceas, din jujuba de la poalele muntelui Cicala, în ograda lui Gioan Bruno, să fie culese treizeci de poame bine coapte, alte șaptesprezece să cadă pe pământ încă nepârguite, iar cincisprezece să fie mâncate de viermi. Mai vrea ca Vasta, soția lui Albenzio, când va da să-și încrețească părul de la tâmple, să-și pârlească (pentru că va încălzi prea tare fierul) cincizeci și șapte de fire, dar să nu-și ardă pielea și, de data asta, să nu blesteme când o să miroasă a ars, ci să îndure cu răbdare necazul. Vrea ca din baliga boului lui să se nască două sute cincizeci și două de libărci, dintre care paisprezece să fie strivite și omorâte de piciorul

19. Ingrid D. Rowland, *Giordano Bruno: Philosopher / Heretic*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2008, pp. 17-18, traducerea *Spaccio de la Bestia Trionfante*, 1, partea 3, în *Dialoghi Italiani*, ed. Giovanni Gentile, Sansoni, Florența, 1958, pp. 633-637 [*Alungarea bestiei triumfătoare* în Giordano Bruno, *Opere italiene IV*, trad. rom. Smaranda Bratu Elian, Humanitas, București, 2004, pp. 78-80 – *n.t.*].

lui Albenzio, douăzeci și șase să moară de la otrava de gândaci, douăzeci și două să trăiască într-o gaură, optzeci să meargă cu colindul prin curte, patruzeci și două să trăiască ascunse sub butucul de la poartă, șaisprezece să-și rostogolească căcărezele pe unde le va plăcea, iar restul să se ducă unde s-o nimeri." Și lucrurile pe care trebuie să le pună la cale Mercur nu se termină aici. „Laurenzei, când se va pieptăna, să-i cadă șaptesprezece fire de păr, treisprezece să i se rupă, zece să-i crească la loc în răstimp de trei zile, dar celelalte șapte să nu-i mai crească defel. Cățeaua lui Antonio Savolino să fete cinci cățeluși, dintre care trei să trăiască cât le e dat, iar doi să fie aruncați la gunoi; iar dintre cei trei vii, primul să semene cu mamă-sa, al doilea să fie pătat, iar al treilea să aducă pe jumătate cu ta-su, pe jumătate cu dulăul lui Polidoro. În vremea asta cucul să se audă cântând din Starza, dar nu mai mult nici mai puțin decât de douăsprezece ori, iar apoi să zboare și să se ducă la ruinele castelului Cicala unde să poposească unsprezece minute: iar de acolo să zboare la Scarvaita; și pe urmă vom vedea noi ce va mai face." Munca lui Mercur din acest colțișor al unui colțișor din Campagna încă nu s-a încheiat. „Fusta pe care meșterul Danese o croiește pe masa lui de croitorie să se sfâșie. Din scândurile patului lui Costantino să plece spre căpătâi douăsprezece ploșnițe: șapte mari, patru mai mici, și una mijlocie; iar mai încolo ne vom ocupa și de ceea ce se va întâmpla cu ele astă-seară la lumina lumânării. La cincisprezece minute de la ora amintită, din pricina mișcării limbii care se va freca a patra oară de cerul gurii, babei lui Fiurulo să-i cadă a treia măsea de pe falca dreaptă, de jos: dar fără să sângereze și fără s-o doară, căci măseaua cu pricina a ajuns la capătul oscilației ei, care a durat fix șaptesprezece ani de revoluții lunare. Vrea ca Ambruoggio, înfigându-și a suta doisprezecea oară mădularul în nevastă-sa, să-și isprăvească și încheie treaba

fără s-o lase borțoasă de data asta, ci data viitoare, cu acea sământă în care se preface prazul acela copt pe care-l mănâncă acum, cu oțet și pâine de mei. Băiatului lui Martinello să înceapă să-i crească perii bărbăției pe pubis și în același timp să înceapă să i se îngroașe vocea ca la cocoși. Lui Paulino, pe când va vrea să ridice un ac rupt căzut pe jos, să i se rupă, de atâta sforțare, sfoara roșie de la nădragi..."

Invocând într-un halucinant vârtej de detalii cătunul în care s-a născut, Bruno pune la cale o farsă filozofică menită să demonstreze că providența divină, cel puțin așa cum este ea înțeleasă în mod popular, e o prostie. Detaliile sunt în mod deliberat triviale, însă miza este foarte mare: să iei în derâdere afirmația lui Isus că avem firele de păr de pe cap numărate toate înseamnă să riști să provoci o vizită neplăcută din partea poliției gândirii. Religia nu era o chestiune de luat în râs, cel puțin din punctul de vedere al oficialilor numiți pentru a o impune. Ei nu tratau cu ușurință nici măcar glumele triviale. În Franța, un sătean pe nume Isambard, a fost arestat pentru că ar fi exclamat, când un călugăr a anunțat după slujbă că va spune câteva cuvinte despre Dumnezeu: „Cu cât mai puține, cu atât mai bine!"[20] În Spania, un croitor numit Garcia Lopez, ieșind de la biserică imediat după ce preotul anunțase un lung program de slujbe pentru săptămâna următoare, remarcase: „Pe vremea când eram evrei eram sătui de un Paște evreiesc pe an, acum în fiecare zi pare să fie Paște și sărbătoare."[21] Garcia Lopez a fost denunțat Inchiziției.

Însă Bruno se afla în Anglia. În ciuda eforturilor serioase făcute de Thomas Morus, pe vremea când era cancelar, pentru întemeierea unei Inchiziții, Anglia n-a avut o

---

20. Walter L. Wakefield, „Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century", în *Medievalia et Humanistica*, p. 28.

21. John Edwards, „Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500" în *Past and Present 120* (1988), p. 8.

asemenea instituție. Deși era foarte posibil să aibă probleme grave din cauza gurii prea slobode, Bruno trebuie să se fi simțit mult mai liber să-și exprime gândurile sau, în cazul de față, să se bucure de un umor zgomotos, puternic subversiv. Acesta avea însă în centrul lui o idee filozofică: odată ce iei în serios teza că providența divină se extinde până la căderea unei vrăbii și numărul de fire de păr din capul tău, practic nu mai există limită, de la firele de praf care se agită în lumina soarelui până la conjuncțiile planetelor care se produc în cerul de deasupra. „Ai multe de spus, o, Mercur", îi zice Sofia cu compasiune.

Sofia înțelege că ar fi nevoie de miliarde de guri pentru a descrie tot ce trebuie să se întâmple într-un singur moment în sătucul din Campagna. În această situație, nimeni nu-l poate invidia pe bietul Zeus. Însă Mercur recunoaște apoi că lucrurile nu se desfășoară în felul acesta: nu există un zeu constructor care stă în afara universului, latră porunci și împarte răsplăți și pedepse, determinând totul. Întreaga idee este absurdă. Există o ordine în Univers, însă ea este integrată în natura lucrurilor, în materia din care este alcătuit totul, de la stele până la oameni și libărci. Natura nu este o capacitate abstractă, ci o mamă prolifică care dă naștere la tot ceea ce există. Cu alte cuvinte, am intrat în universul lucrețian.

Acest univers nu era pentru Bruno un loc al dezvrăjirii melancolice. Dimpotrivă, el socotea că e uimitor să descoperi că lumea n-are limite în timp sau în spațiu, că cele mai mari lucruri sunt făcute din cele mai mici, că atomii, care sunt elementele constitutive a tot ce există, leagă unul de infinit. Lumea e frumoasă așa cum e, scria el, destrămând parcă păienjenișul nenumăratelor predici despre durere, vinovăție și căință. E inutil să cauți divinitatea în trupul chinuit și plin de răni al Fiului sau să visezi că-l vei găsi pe Tată într-un cer îndepărtat. Noi știm, scria el, „să nu mai căutăm divinitatea undeva în afara noastră, căci ea se află

lângă noi, ba chiar înăuntrul nostru, mai înăuntru decât ne suntem noi înșine“[22]. Iar veselia lui filozofică se extindea și asupra vieții de zi cu zi. Era, după cum observa un contemporan florentin, „un comesean încântător, adept al stilului de viață epicurian“[23].

Asemenea lui Lucrețiu, Bruno îi critica pe cei care-și consumau întreaga energie în dragoste și tânjeau după un singur obiect al unei dorințe obsesive. Este perfect normal, susținea el, să-ți satisfaci poftele carnale, însă ar fi absurd să le confunzi cu căutarea adevărurilor ultime pe care numai filozofia – bineînțeles, filozofia Nolanului – le poate oferi. Aceasta nu înseamnă că adevărurile cu pricina sunt abstracte și imateriale. Dimpotrivă, Bruno ar putea fi considerat primul om, într-un interval de mai bine de un mileniu, care a intuit întreaga forță, filozofică și erotică totodată, a imnului dedicat de Lucrețiu lui Venus. Universul, prin procesul lui neîntrerupt de generare, distrugere și regenerare, este în mod inerent sexual.

În opinia lui Bruno, protestantismul militant pe care-l întâlnise în Anglia și în alte părți era la fel de fanatic și de obtuz precum catolicismul Contrareformei de care fugise. Întregul fenomen al urii dogmatice îl umplea de dezgust. Aprecia curajul celui care luptă pentru adevăr împotriva idioților beligeranți gata oricând să distrugă ceea ce nu înțeleg. Un asemenea curaj l-a găsit cu precădere la astronomul Copernic, care, după cum se exprima el, era „hărăzit de zei a fi zorii care vestesc răsăritul vechii și adevăratei

22. Giordano Bruno, *The Ash Wednesday Supper*, ed. și trad. Edward A. Gosselin și Lawrence S. Lerner (Hamden, CT: Archon Books, 1977), p. 91 [*Cina din miercurea cenușii*, în Giordano Bruno, *Opere italiene I*, trad. rom. Smaranda Bratu Elian, Humanitas, București, 2002, pp. 163-164 – *n.t.*].

23. Jacopo Corbinelli, secretarul florentin al Reginei Mamă Caterina de Medici, citat în Rowland, *Giordano Bruno*, p. 193.

filozofii, atâtea veacuri îngropată în abisurile întunecate ale oarbei, hainei, fudulei și pizmașei ignoranțe“[24].

Afirmația lui Copernic că Pământul nu este punctul fix din centrul Universului, ci o planetă care se rotește în jurul Soarelui era, la vremea când a lansat-o el, o idee scandaloasă, o blasfemie atât din punctul de vedere al Bisericii, cât și al comunității academice. Iar Bruno a reușit să împingă scandalul copernicanismului chiar mai departe: nu există un centru al Universului, susținea el, nici Soarele și nici Pământul nu pot fi considerate astfel. În schimb, scria el, citându-l pe Lucrețiu, există mai multe lumi, unde semințele lucrurilor, într-un număr infinit, se combină pentru a forma alte rase de oameni, alte ființe.[25] Fiecare dintre stelele fixe observate pe cer, împrăștiate într-un spațiu nelimitat, este un soare. Multe dintre acestea sunt însoțite de sateliți care se învârtesc în jurul lor, la fel cum Pământul se învârte în jurul Soarelui. Universul nu se reduce la noi, la comportamentul sau destinul nostru; noi nu suntem decât niște elemente minuscule ale unui întreg infinit mai mare. Iar acest lucru nu trebuie să ne facă să dăm înapoi cu teamă. Mai degrabă ar trebui să îmbrățișăm lumea copleșiți de uimire, recunoștință și venerație.

Fiecare dintre aceste idei era extrem de periculoasă, iar situația nu s-a îmbunătățit în momentul în care Bruno, presat să reconcilieze cosmologia lui cu Sfânta Scriptură, a scris că Biblia era un ghid mai bun pentru morală decât pentru explorarea cerurilor. Mulți oameni ar fi consimțit în tăcere, însă nu era prudent să spui așa ceva în public, nemaivorbind în scris.

---

24. *Ash Wednesday Supper*, p. 87 [trad. rom. cit., p. 159 – *n.t.*].

25. *De l'Infinito, Universo e Mondi*, Dialogue Quinto, în *Dialoghi Italiani*, pp. 532-533, citat *De rerum natura*, 2:1067-1076 [Giordano Bruno, *Despre infinit, univers și lumi*, în *Opere italiene III*, trad. rom. Smaranda Bratu Elian, Humanitas, București, 2003, pp. 167-168 – *n.t.*].

Bruno nu era nici pe departe singura inteligență științifică sclipitoare aflată la lucru în Europa, regândind natura lucrurilor: cu siguranță că la Londra trebuie să-l fi întâlnit pe Thomas Harriot[26] care a construit cel mai mare telescop în Anglia, a observat petele solare și sateliții planetelor, a schițat suprafața Lunii, a avansat ideea că planetele nu se mișcă în cercuri perfecte, ci pe orbite eliptice, a lucrat la cartografia matematică, a descoperit legea refracției, și a realizat progrese majore în domeniul algebrei. Multe dintre aceste descoperiri au anticipat altele pentru care Galilei, Descartes și alții au ajuns faimoși. Însă Harriot nu este creditat cu nici una dintre ele: acestea au fost găsite recent într-un morman de lucrări nepublicate pe care le-a lăsat la moartea sa. Între acestea, se afla o listă întocmită cu atenție de Harriot, cunoscut ca atomist, și care cuprindea toate atacurile la care fusese supus în calitate de presupus ateu. El știa că aceste atacuri s-ar fi intensificat dacă publica vreuna dintre descoperirile sale, așa că a preferat viața în locul faimei. Cine ar putea să-l blameze?

Bruno însă nu putea rămâne tăcut. „El este acela – scria el despre sine – care, în conformitate cu simțurile și cu rațiunea, a deschis cu cheia sârguinței și priceperii sale acele uși ale adevărului care puteau fi deschise și a despuiat natura, până atunci înveșmântată și ascunsă. El le-a dăruit ochi cârtițelor, a redat vederea orbilor… le-a dezlegat limba muților, care nu știau și nu îndrăzneau să-și deslușească gândurile încâlcite."[27] Copil fiind, își aducea el aminte în *Despre imensitate și infinitate*, un poem latin conceput după modelul lucrețian, crezuse că dincolo de Vezuviu nu

26. Vezi J. Shirley ed., *Thomas Harriot: Renaissance Scientist*, Clarendon Press, Oxford, 1974 și Shirley, *Thomas Harriot: A Biography*, Clarendon Press, Oxford, 1983; J. Jaquot, „Thomas Harriot's Reputation for Impiety, *Notes and Records of Royal Society 9* (1951-1952), pp. 164-187.

27. *Ash Wednesday Supper*, p. 90 [trad. rom. cit., pp. 162-163 – *n.t.*].

mai exista nimic, deoarece ochii lui nu puteau răzbate dincolo de vulcan. Acum știa că este o parte a unei lumi infinite și nu putea să se izoleze din nou în celula mentală îngustă în care cultura sa insista să-l rețină.

Probabil că dacă ar fi rămas în Anglia – sau la Frankfurt, Zürich, Praga sau Wittenberg, pe unde călătorise de asemenea – ar fi putut, deși cu mari dificultăți, să găsească o modalitate de a-și păstra libertatea. Însă în 1591 a luat decizia fatală de a se întoarce în Italia, la ceea ce i se părea a fi siguranța faimoaselor orașe independente Padova și Veneția. Siguranța s-a dovedit iluzorie: denunțat Inchiziției de către patronul său, Bruno a fost arestat la Veneția și apoi extrădat la Roma, unde a fost încarcerat într-o celulă a Sfântului Scaun, în apropiere de Bazilica Sfântului Petru.

Interogarea și procesul lui au durat opt ani și o bună parte din acest timp l-a petrecut răspunzând la nesfârșit acuzațiilor de erezie, reiterându-și viziunea filozofică, respingând acuzațiile grave și punându-și la lucru extraordinara memorie pentru a-și formula cu exactitate convingerile. În cele din urmă, când a fost amenințat cu tortura, a negat dreptul inchizitorilor de a dicta ce este erezie și ce ține de dreapta credință. Această provocare a fost picătura care a umplut paharul. Sfântul Scaun nu recunoștea nici o limită pentru jurisdicția sa – atât în ce privește teritoriul, cât și persoanele, cu excepția Papei și a cardinalilor. Pretindea dreptul de a judeca și, unde era cazul, de a condamna pe oricine, oriunde. Era arbitrul final al dogmei.

În fața celor veniți să privească, Bruno a fost forțat să îngenuncheze și declarat „eretic lipsit de remușcări, periculos, și încăpățânat". Nu era un stoic; și, în mod evident, era îngrozit de soarta cumplită care-l aștepta. Însă unul dintre spectatori, un catolic german, a notat repede cuvintele ciudate pe care ereticul încăpățânat le rostise în momentul condamnării și excomunicării lui: „El n-a spus altceva decât, pe un ton amenințător: «Probabil că ție ți-e mult mai

teamă să pronunți această sentință împotriva mea decât îmi e mie s-o accept.»“

La 17 februarie 1600, dominicanul răspopit, cu capul ras, a fost urcat pe un măgar și condus către rugul ce fusese ridicat în Campo dei Fiori. Refuzase cu înverșunare să se căiască pe parcursul nenumăratelor ore în care fusese supus predicilor moralizatoare ale unor grupuri întregi de călugări și refuza chiar și acum, la final, să aibă remușcări sau pur și simplu să înceteze să mai vorbească. Nu știm ce cuvinte a rostit, dar trebuie să fi enervat din cale afară autoritățile, de vreme ce au ordonat să i se pună frâu limbii. Și au făcut-o ad litteram: potrivit unei relatări, se pare că i-a fost introdus un ac în obraz, care i-a fost trecut prin limbă și scos pe cealaltă parte; cu un alt ac i-au fost sigilate buzele, formând astfel o cruce. Când i s-a arătat crucifixul, a întors capul. Focul a fost aprins și și-a făcut treaba. După ce a fost ars de viu, oasele rămase au fost sfărâmate și, împreună cu cenușa lui – particulele minuscule care, credea el, aveau să reintre în circulația magnifică, dinamică și eternă a materiei – au fost împrăștiate.

XI. Dăinuiri

Reducerea la tăcere a lui Bruno s-a dovedit o sarcină mult mai ușoară decât aruncarea din nou în întuneric a poemului *Despre natura lucrurilor*. Problema era că, odată ce poemul lui Lucrețiu s-a reîntors în lume, cuvintele acestui poet vizionar al experienței omenești au început să aibă un ecou puternic în lucrările scriitorilor și artiștilor renascentiști, dintre care mulți se considerau creștini pioși. În ce privește pictura sau romanele epice, amploarea acestui ecou nu era de natură să ofenseze autoritățile în aceeași măsură în care o făceau scrierile oamenilor de știință și filozofilor. Rareori se întâmpla ca poliția ecleziastică a gândirii să fie chemată să investigheze lucrări de artă pentru implicațiile lor eretice.[1] Însă, așa cum talentul poetic îl ajutase pe Lucrețiu să-și răspândească ideile radicale, asemenea idei erau transmise acum în moduri extrem de dificil de controlat de către artiști aflați într-un contact direct sau indirect cu cercurile umaniste italiene: pictori ca Sandro Botticelli, Piero di Cosimo și Leonardo da Vinci; poeți

---

1. O excepție faimoasă a fost investigația inchizitorială la care a fost supus Paolo Veronese, pentru tabloul său din 1573 reprezentând Cina cea de Taină, al cărui materialism intens – viața tumultuoasă, mâncarea de pe masă, câinii care săpau cu ghearele și șterpeleau resturile și așa mai departe – a generat acuzații de ireverență și chiar erezie. Veronese a evitat consecințele neplăcute reintitulându-și pictura *Ospăț în casa lui Levi*.

precum Matteo Boiardo, Ludovico Ariosto și Torquato Tasso. Aceste idei ieșiseră la suprafață cu mult înainte și în locuri aflate la mare distanță de Florența și Roma.

Pe scena londoneză, la jumătatea anilor 1590, Mercuțio îl tachinează pe Romeo apelând la o descriere fantastică a Reginei Maab: „Ea-i zâna moașă, și vine / Sub o formă nu mai mare ca agata / Pe inelarul unui alderman / Purtată de o puzderie de mici atomi / Și se plimbă pe nasurile celor care dorm... (*Romeo și Julieta*, I, 4.55-59)

„...o puzderie de mici atomi“: Shakespeare se aștepta ca publicul său să înțeleagă imediat că Mercuțio evoca într-o manieră comică un obiect neînchipuit de mic. Acest lucru, interesant în sine, devine și mai interesant în contextul unei tragedii care meditează la puterea compulsivă a dorinței într-o lume ale cărei personaje principale resping în mod evident credința într-o viață de apoi: „Aici rămân / Cu râmele ce-s slujnicele tale. / Aici mi-aștern eu patul cel din urmă...“ (V, 3.108-110)*

Anii petrecuți de Bruno în Anglia n-au fost în van. Autorul lui *Romeo și Julieta* împărtășea interesul pentru materialismul lucrețian cu Spenser, Donne, Bacon și alții. Cu toate că Shakespeare nu-și făcuse studiile la Oxford sau Cambridge, latina lui era suficient de bună pentru a citi singur poemul lui Lucrețiu. În orice caz, se pare că l-a cunoscut personal pe John Florio, prietenul lui Bruno, și e posibil să fi discutat despre Lucrețiu cu dramaturgul Ben Jonson, a cărui copie semnată a poemului *Despre natura lucrurilor* a supraviețuit și se află la biblioteca Houghton de la Harvard.[2]

---

* *Romeo și Julieta*, trad. rom. Șt.O. Iosif, Humanitas, București, 2012. (*N.t.*)

2. Jonson și-a scris numele pe pagina de titlu și, cum cartea este minusculă – doar 11x6 cm –, a făcut pe marginile ei numeroase semne și adnotări, dovadă a unei lecturi atente și intense. El pare să fi fost impresionat cu deosebire de pasajul din cartea a doua, în care

În mod cert, Shakespeare l-a întâlnit pe Lucrețiu într-una dintre cărțile sale favorite: *Eseurile* lui Montaigne. Publicată prima oară în franceză în 1580 și tradusă de Florio în engleză în 1603, ea conține aproape o sută de citate din *Despre natura lucrurilor.* Mai mult, există o afinitate profundă între Lucrețiu și Montaigne, care merge dincolo de orice pasaj anume.

Montaigne împărtășește disprețul lucrețian față de morala susținută de calvarul vieții de apoi; se agață de importanța propriilor simțuri și de realitatea lumii materiale; e profund dezgustat de practicile auto-punitive ascetice și de violența împotriva cărnii; prețuiește libertatea și satisfacția interioară. În lupta sa cu teama de moarte, a fost influențat atât de stoicism, cât și de materialismul lucrețian, însă acesta din urmă se dovedește a fi ghidul principal care l-a condus către o celebrare a plăcerilor trupului.

Narațiunea filozofică impersonală a lui Lucrețiu nu are însă nici o legătură cu proiectul major al lui Montaigne de reprezentare a meandrelor existenței lui fizice și mentale: „Nu sunt din cale afară amator de salate sau fructe, cu excepția pepenilor. Tatăl meu ura toate felurile de sosuri; eu le ador pe toate... În noi se petrec schimbări, în mod accidental și fără știința noastră. Ridichile, de exemplu, la început le-am găsit pe gustul meu, apoi mi-au displăcut, pentru ca acum să-mi placă din nou.“[3] Însă această încer-

---

Lucrețiu neagă faptul că zeii sunt interesați de comportamentul oamenilor. La subsolul paginii a scris traducerea a două versuri: „Departe de orice necazuri & pericole, aceste puteri binecuvântate, / Înzestrate cu bogății imense, nu au nevoie de ale noastre.“ *Cf.* 2:649-650: *„Nam privati dolori omni, privata periclis, / ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri“* [„De suferințe lipsită, de orice primejdii scutită, / Tare prin însăși puterea-i, de noi neavând trebuință“ – *n.t.*].

3. *The Complete Essays of Montaigne*, trad. de Donald M. Frame, Stanford University Press, Stanford, 1957, pp. 846, 240 [Michel de Montaigne, *Eseuri*, trad. rom. Mariella Seulescu, 2. vol., Editura Științifică, București, 1966-1971 – *n.t.*].

care excentrică și sublimă de a-și transpune întregul sine în textul său are la bază viziunea asupra cosmosului material pe care Poggio a redeșteptat-o în 1417.

„Lumea nu este decât o necurmată clătinare – scrie Montaigne în „Despre căință“. Toate câte sunt se clatină în ea fără adăstare: pământul, stâncile Caucazului, piramidele din Eghipet – se clatină și din clătinarea a toate, și din a lor clătinare. Statornicia însăși nu este alt decât o clătinare mai slabă.“ (610; II, 372) Iar oamenii, oricât și-ar închipui că ei sunt cei care decid dacă se mișcă sau stau pe loc, nu reprezintă excepția: „Felul nostru obișnuit – afirmă el în „Despre nestatornicia faptelor noastre“ – este a merge pe clinul poftelor noastre, la dreapta, la stânga, în sus, în jos, după cum ne poartă vântul împrejurărilor.“

Și dacă acest mod de a reprezenta lucrurile încă mai pare că lasă oamenilor prea mult control, el continuă, accentuând cu ajutorul unui citat din Lucrețiu natura complet aleatoare a abaterilor oamenilor: „Noi nu mergem; suntem purtați, cum sunt cele plutitoare, fie agale, fie furtunatic, după cum e unda, mânioasă sau blândă: «Cum cei mai mulți noi vedem că o duc, făr' să știe vreunul / Ceea ce vrea și ce nu, și cătând făr' o clipă de tihnă, / Locul să-și schimbe, gândind că astfel pot zvârli și povara.»“ (240; I, 342) Iar viața intelectuală versatilă, din care și eseul său face parte, nu e diferită: „Dintr-un subiect noi facem o sută, și, înmulțind și împărțind, ne întoarcem la infinitatea atomilor lui Epicur“ (817). Mai bine decât oricine – inclusiv Lucrețiu însuși – Montaigne arată din interior cum e să gândești, să scrii și să trăiești într-un univers epicurian.

Procedând astfel, el descoperă că trebuie să abandoneze complet unul dintre cele mai apreciate vise ale lui Lucrețiu, acela în care omul stă pe țărm în deplină siguranță și privește în larg cum un naufragiu se abate asupra altor oameni. El își dă seama că nu există petec de pământ stabil

pe care să stea, că este el însuși îmbarcat. Împărtășește pe deplin scepticismul epicurian al lui Lucrețiu, legat de lupta necontenită pentru faimă, putere și bogăție, și se bucură de propria sa retragere din lume, în intimitatea camerei de studiu înțesate cu cărți din turnul castelului său. Însă acest refugiu nu pare decât să-i fi intensificat percepția cu privire la mișcarea perpetuă, instabilitatea formelor, pluralitatea lumilor și abaterile aleatoare la care era predispus la fel de mult ca oricare altul.

Temperamentul sceptic l-a împiedicat pe Montaigne să îmbrățișeze certitudinea dogmatică a epicurianismului. Însă contactul profund cu *Despre natura lucrurilor*, cu stilul și ideile poemului, l-a ajutat să-și explice și să descrie propria experiență de viață, alături de roadele lecturilor și reflecțiilor sale, cât mai fidel posibil. Și, de asemenea, l-a ajutat să-și exprime refuzul față de teama pioasă, concentrarea asupra lumii acesteia și nu a celei de dincolo de mormânt, disprețul față de fanatismul religios, fascinația pentru așa-zisele societăți primitive, admirația față de tot ce e simplu și natural, dezgustul față de cruzime, percepția naturii comune a oamenilor și animalelor și profunda simpatie față de alte specii de animale.

În „Despre cruzime“, Montaigne scria, în spiritul lui Lucrețiu, că renunță de bunăvoie la „acea închipuită domnie și preamărire care ni se dă peste celelalte făpturi“[4], recunoscând că abia poate să privească cum e sucit gâtul unei găini și mărturisind că „nu mă tem a-mi mărturisi dragostea oricât de copilărească față de câinele meu; el mă veselește, uneori și la vreme nepotrivită, cerându-mi să-l veselesc și eu“. Și în același spirit, în „Apologia lui Raymond Sebond“ el ia în derâdere ideea că oamenii se află în centrul universului: „De ce n-ar spune un boboc de gâscă: «Toate

4. *Id.*, p. 318 [I, 420].

părțile Universului sunt făcute pentru mine; pământul există ca să am pe ce călca, soarele ca să-mi ofere lumină, stelele ca să-mi arate norocul; avantajul acesta îl am de la vânt, celălalt de la ape; nimic nu e mai drag bolții cerești în afară de mine; sunt răsfățatul naturii.»“[5]

Și când cugetă la sfârșitul nobil al lui Socrate, tot în spirit lucrețian, Montaigne își concentrează atenția asupra celui mai neverosimil – și celui mai epicurian – dintre detalii, la fel ca în „Despre cruzime“: „tresărirea plăcerii“ pe care a simțit-o Socrate „când își scărpina piciorul scos din lanțuri“[6].

Mai presus de toate, influența lui Lucrețiu este prezentă în oricare dintre reflecțiile lui Montaigne asupra a două dintre subiectele sale favorite: sex și moarte.[7] Amintindu-și că „Flora, curtezana, spune că niciodată nu s-a culcat cu Pompei fără să-i fi lăsat urme de mușcături“, lui Montaigne îi vin în minte imediat câteva versuri din Lucrețiu: „Strânge cu-aprindere trupul, s-amestecă-a gurii salivă, / Gâfâie greu și cu dinții apasă zdrobitele buze“ („Că dorința noastră crește aflând împotrivirea“). În „Despre abaterea gândurilor“, îndemnându-i pe cei a căror pasiune sexuală este prea puternică s-o „împrăștie“, Montaigne citează sfatul scabros al lui Lucrețiu – „Toată sămânța-adunată, azvârle-o în orișice trupuri“ – și apoi adaugă, „Adesea am încercat acest lucru cu folos“. Și, încercând să-și înfrângă orice rușine și să surprindă cât mai bine trăirea propriu-zisă a actului sexual, el consideră că nici una dintre descrierile făcute vreodată nu este mai minunată – mai captivantă, cum se exprimă el – decât versurile lui Lucrețiu despre Venus și Marte, citate în „Despre unele stihuri ale lui Vergiliu“: „...căci zeul războiului, Marte ce mână / Luptele

---

5. *Id.*, p. 397.
6. *Id.*, p. 310 [I, 410].
7. Citatele care urmează sunt din *id.*, pp. 464 [II, 87], 634 și 664.

însângerate, el însuși adesea la sânu-ți / Cade, lăsându-se-n-frânt de-a dragostei veșnică rană, / Și răsturnându-și pe spate frumosul său gât, te admiră / Ochii țintiți pe-a ta față iubirea o sorb cu nesațiu, / Iară suflarea-i, zeiță, de buzele tale și-anină. / Celui întins a genunchiu-ți, strângându-l în brațele sfinte, / Gura-ți șoptească-i dulci vorbe." Citând în latină, Montaigne nu încearcă să adapteze această descriere la franceza lui; el pur și simplu se oprește pentru a savura perfecțiunea ei, „atât de vie, de profundă".

Există momente, rare și intense, în care un scriitor, dispărut de mult de pe fața pământului, pare că se află în prezența ta și ți se adresează direct, ca și cum ar purta un mesaj destinat ție, mai presus de toți ceilalți. Montaigne pare să fi avut o asemenea legătură intimă cu Lucrețiu și ea l-a ajutat să se împace cu perspectiva propriei dispariții. Odată, își amintește el, a văzut un om aflat pe patul de moarte care se plângea amarnic că destinul îl împiedica să termine cartea la care scria. Absurditatea acestui regret, susține moralistul francez, e cel mai bine redată de versurile lui Lucrețiu: „Dar se feresc să adauge: «Nu te urmează în moarte, / Dorul acestor plăceri, în pământ, nicidecum nu te-apasă." În ce-l privește, Montaigne scria că ar vrea ca „moartea să mă găsească sădindu-mi verzele, fără să-mi pese de ea, și mai puțin să-mi pese de grădina mea neîncheiată"[8] („A filozofa înseamnă a învăța să murim").

Să mori „fără să-ți pese de moarte", afirma el, este un țel mult mai dificil decât pare: a trebuit să-și mobilizeze toate resursele înzestratei sale minți pentru a auzi și a se supune la ceea ce credea a fi vocea Naturii. Și a înțeles că acea voce vorbește mai presus de orice altceva, cu cuvintele lui Lucrețiu. „Ieșiți din această lume – își imagina el că spune Natura – cum ați intrat. Aceeași pășire pe care ați avut-o din moarte spre viață, fără patimă și spaimă, să o

8. *Id.*, p. 62 [I, 81].

aveți iară din viață spre moarte. Moartea voastră este una din părțile orânduirii întregului cuprins, este o parte din viața lumii. «Iar muritorii trăiesc tot în paguba unul altuia... Tocmai ca alergătorii trecându-și a vieții făclie.»“[9] („A filozofa înseamnă a învăța să murim.“) Pentru Montaigne, Lucrețiu a fost cel mai sigur ghid pentru înțelegerea naturii lucrurilor și modelarea sinelui astfel încât să trăiască viața cu plăcere și să întâmpine moartea cu demnitate.

În 1989, Paul Quarrie, pe atunci bibliotecar la Colegiul Eton, a cumpărat un exemplar al splendidei ediții din 1563 a poemului *Despre natura lucrurilor*, editată de Denys Lambin, plătind în urma unei licitații suma de 250 de lire. Intrarea de catalog menționa că paginile albe ale exemplarului erau acoperite de însemnări și că erau multe note marginale atât în latină, cât și în franceză, însă numele proprietarului s-a pierdut. Dar savanții au confirmat rapid ceea ce Quarrie suspectase de îndată ce cartea a ajuns în mâinile sale: era vorba de exemplarul personal a lui Montaigne, purtând semnele directe ale interesului pasionat al eseistului pentru poem.[10] Peste numele lui Montaigne, cineva scrisese un alt nume – de aceea a durat atât până a fost identificat proprietarul exemplarului. Ce-i drept, într-un comentariu fără nici o legătură cu dreapta credință, scris pe spatele celei de-a treia pagini albe, el lăsase o dovadă ciudată că era proprietarul cărții. „De vreme ce mișcările atomilor sunt atât de variate – scria el – nu este de necrezut că atomii s-au împreunat cândva în acest fel, sau că în viitor se vor împreuna din nou în același fel, dând naștere unui alt Montaigne.“[11]

---

9. *Id.*, p. 65 [I, 85].

10. M.A. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius: A Transcription and Study of the Manuscript, Notes, and Pen-Marks*, Droz, Geneva, 1998.

11. „*Ut sunt diuersi atomorum motus non incredibile est sic conuenisse olim atomos aut conuenturas ut alius nascatur montanus.*“ –

Montaigne s-a străduit să marcheze numeroasele pasaje ale poemului care i se păreau „contrare religiei" prin aceea că negau principiile creștine fundamentale ale creației *ex nihilo*, providența divină și Judecata de Apoi. Teama de moarte, scria el pe margine, este cauza tuturor viciilor noastre. Mai presus de toate, nota el în repetate rânduri, sufletul este corporal: „Sufletul este corporal" (296); „Sufletul și corpul se află într-o unitate intimă" (302); „sufletul este mortal" (306); „Sufletul, ca și piciorul, este o parte a corpului" (310); „corpul și sufletul sunt unite în mod inseparabil" (311). Acestea sunt însemnările făcute pe marginea lecturii, și nu propriile sale enunțuri. Însă ele sugerează o fascinație pentru concluziile cele mai radicale care pot fi trase din materialismul lucrețian. Și, deși ar fi fost prudent ca această fascinație să fie ținută ascunsă, este evident că reacția lui Montaigne era împărtășită și de alții.

Chiar și în Spania, unde vigilența Inchiziției era neobosită, poemul lui Lucrețiu era citit în exemplare tipărite și transportate din Italia și Franța peste graniță și în manuscrise trecute discret din mână în mână. La începutul secolului al XVII-lea, Alonso de Olivera, medicul Prințesei Isabel de Borbón, deținea o ediție franceză tipărită în 1565. În 1625[12], poetul spaniol Francisco de Quevedo achiziționa de la un târg de carte o copie manuscrisă a poemului, cu

---

Id., p. 11. Am modificat traducerea lui Screech: „De vreme ce mișcările atomilor sunt atât de variate, nu este de necrezut că atomii s-au împreunat cândva, sau că se vor împreuna din nou în viitor, astfel că un alt Montaigne se va naște."

12. Trevor Dadson, „Las bibliotecas de la nobleza: Dos inventarios y un librero, año de 1625", în Aurora Egido și José Enrique Laplana, ed., *Mecenazgo y Humanidades en tiempos de Lastanosa. Homenaje a la memoria de Domingo Ynduráin*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2008, p. 270. Toate referințele la Lucrețiu din Spania post-tridentină le datorez Profesorului Dadson care a cercetat inventarele bibliotecilor spaniole.

numai un *real*. Scriitorul și colecționarul Rodrigo Caro din Sevilla avea în biblioteca sa, inventariată în 1647, două exemplare tipărite la Anvers în 1566; iar la mânăstirea din Guadalupe se pare că Padre Zamora păstra în chilia sa o ediție a lui Lucrețiu tipărită în Amsterdam în 1663. Așa cum descoperise Thomas Morus când încercase să cumpere și să ardă toate traducerile protestante ale Bibliei, datorită tiparului, devenise extrem de dificil să ucizi o carte. Iar înăbușirea unui set de idei de importanță vitală pentru apariția unor noi progrese științifice în fizică și astronomie s-a dovedit și mai dificilă.

Nu că ar fi lipsit încercările. Iată o tentativă din secolul al XVII-lea de a realiza ceea ce uciderea lui Bruno nu reușise: „Nimic nu se trage din atomi. / Toate corpurile lumii strălucesc prin frumusețea formelor lor. / Fără ele, globul pământesc ar fi doar un imens haos. / La început Dumnezeu a făcut toate lucrurile, astfel ca ele să se poată reproduce. / Nu putem să numim decât nimic acel ceva din care nimic nu poate să apară. / Căci tu, o, Democrit, pornind de la atomi, nu formezi ceva diferit de ei. / Atomii nu produc nimic; prin urmare, atomii sunt nimic."[13] Acestea sunt cuvintele unei rugăciuni în latină, pe care tinerii iezuiți de la Universitatea din Pisa erau puși s-o recite în fiecare zi, pentru a se apăra de ceea ce superiorii lor considerau a fi o ispită deosebit de nocivă. Scopul rugăciunii era să exorcizeze atomismul și să proclame forma, structura și frumusețea lucrurilor drept lucrarea lui Dumnezeu. Pentru atomiști, natura lucrurilor era o sursă de uimire și bucurie: Lucrețiu își reprezenta Universul ca pe un imn constant, intens erotic, dedicat lui Venus. Însă tânărul iezuit obedient trebuia să-și spună

---

13. Pietro Redondi, *Galileo Heretic*, trad. Raymond Rosenthal, Princeton University Press, Princeton, 1987 (ed. italiană orig. 1983), „Documents", p. 340 – *„Exercitatio de formis substantialibus et de qualitatibus physicis, anonymous."*

zilnic în sinea sa că singura alternativă la ordinea divină pe care o vedea celebrată peste tot în jurul lui, în extravaganța artei Baroce, era o lume rece, sterilă și haotică a atomilor lipsiți de sens.

De ce era important acest lucru? Așa cum Morus enunțase foarte clar în *Utopia* sa, providența divină și răsplățile și pedepsele post-mortem ale sufletului erau convingeri nenegociabile, chiar și în fanteziile ludice despre popoare necreștine aflate la marginea lumii cunoscute. Însă utopienii nu și-au întemeiat insistența doctrinară pe cunoștințele lor de fizică. De ce s-ar fi înhămat iezuiții, cel mai militant ordin religios din acea perioadă și totodată cel mai sofisticat din punct de vedere intelectual, la sarcina ingrată de a încerca să elimine atomii? La urma urmei, noțiunea de semințe invizibile ale lucrurilor nu dispăruse niciodată în totalitate pe parcursul Evului Mediu. Ideea centrală a elementelor materiale ale Universului – atomii – supraviețuise pierderii textelor antice. Se putea chiar discuta fără nici un risc despre atomi, cu condiția de a menționa că sunt puși în mișcare și rânduiți de providența divină. Și mai existau în rândul superiorilor Bisericii Catolice minți speculative îndrăznețe, nerăbdătoare să abordeze noua știință. De ce au ajuns atomii să fie socotiți, către sfârșitul Renașterii, cel puțin în anumite medii, o amenințare?

Răspunsul cel mai scurt ar fi că recuperarea și repunerea în circulație a poemului lui Lucrețiu *Despre natura lucrurilor* reușise să lege însăși ideea de atomi, ca substrat ultim a tot ce există, de o serie de alte teze periculoase. Desprinsă de orice context, ipoteza că toate lucrurile sunt alcătuite din nenumărate particule invizibile nu părea deosebit de perturbatoare. La urma urmei, lumea trebuie să fie făcută din *ceva*. Însă poemul lui Lucrețiu a redat atomilor contextul lor pierdut, iar implicațiile – pentru morală, politică, etică și teologie – erau extrem de supărătoare.

Aceste implicații n-au fost vizibile imediat pentru toată lumea. Savonarola i-o fi luat în derâdere pe intelectualii cufundați în hârțoagele lor care credeau că lumea e alcătuită din particule invizibile, însă, cel puțin în privința acestui subiect, se rezuma să reacționeze prin râs, neinvocând încă un autodafe. Catolici precum Erasmus și Morus au putut, după cum am văzut, să se gândească serios cum să integreze elemente ale epicurianismului în credința creștină. Iar în 1509, când Rafael a pictat *Școala din Atena* la Vatican – viziunea lui magnifică asupra filozofiei grecești – el pare să fi fost deosebit de încrezător în faptul că întreaga moștenire a lumii clasice, și nu numai lucrările câtorva aleși, putea să trăiască în armonie cu doctrina creștină dezbătută cu înțelepciune de teologii pictați pe peretele opus. Platon și Aristotel sunt așezați la loc de cinste în peisajul luminos al lui Rafael, dar sub arcada spațioasă e loc pentru toți gânditorii importanți, inclusiv – dacă identificările tradiționale sunt corecte – pentru Hypatia din Alexandria și Epicur.

Însă pe la jumătatea secolului, această încredere nu mai era posibilă. În 1551, teologii prezenți la Conciliul de la Trento rezolvaseră, în chip mulțumitor pentru ei cel puțin, toate dezbaterile în jurul naturii exacte a misterului central al creștinismului. Ei confirmaseră ca dogmă a Bisericii argumentele subtile cu care, în secolul al XIII-lea, Toma d'Aquino, urmându-l pe Aristotel, încercase să reconcilieze transsubstanțierea – metamorfoza pâinii și vinului sfințit în trupul și sângele lui Isus Cristos – cu legile fizicii. Cu ajutorul distincției aristotelice între „accidentele“ și „substanța“ materiei, se putea explica cum un lucru care arăta și mirosea exact ca o bucată de pâine putea fi de fapt (și nu numai simbolic) carnea lui Cristos. Simțurile omului percepeau doar accidentele pâinii; substanța azimei sfințite era Dumnezeu.

Teologii de la Trento n-au prezentat aceste argumente ingenioase ca pe niște teorii, ci ca pe un adevăr total incompatibil cu susținerile lui Epicur și Lucrețiu. Problema cu aceștia din urmă nu era păgânismul lor – la urma urmei, Aristotel fusese și el păgân –, ci mai degrabă fizica lor. Atomismul nega în mod absolut distincția majoră dintre substanță și accidente și, prin urmare, amenința întregul magnific edificiu intelectual care se sprijinea pe aristotelism. Iar această amenințare venea exact în momentul în care protestanții lansaseră cel mai serios atac al lor asupra doctrinei catolice. Acest atac nu depindea de atomism – Luther, Zwingli și Calvin nu erau cu nimic mai epicurieni decât Wycliffe și Hus – însă pentru forțele militante, gata de luptă, ale Contrareformei catolice, era ca și cum reînvierea materialismului antic deschidea un primejdios al doilea front. Într-adevăr, atomismul părea să ofere Reformaților acces la o armă intelectuală de distrugere în masă. Biserica era hotărâtă să nu permită nimănui să pună mâna pe această armă, iar Inchiziția, brațul ei ideologic, a fost alertată să detecteze semnele ce denunțau proliferarea lor.

„Credința trebuie să ocupe primul loc între toate celelalte legi ale filozofiei – declara un predicator iezuit în 1624 –, astfel ca ceea ce este declarat drept cuvânt al lui Dumnezeu de autoritatea recunoscută să nu poată fi expus falsității."[14] Cuvintele erau un avertisment clar, menit să pună capăt speculației inacceptabile: „Singurul lucru necesar Filozofului pentru a cunoaște adevărul, care este unul și simplu, este să se opună la tot ce este contrar Credinței și să accepte ceea ce este cuprins în Credință." Iezuitul n-a specificat care era ținta precisă a avertismentului său, însă contemporanii au înțeles cu ușurință că mesajul era adresat în mod special autorului unei lucrări științifice, recent

14. *Id.*, p. 132.

publicată, numită *Il Saggiatore* (*Balanța de maximă precizie*). Acest autor era Galileo Galilei.

Galilei avusese deja neplăceri pentru că-și folosise observațiile astronomice pentru a susține teoria copernicană conform căreia Pământul se învârtea în jurul Soarelui. Silit de Inchiziție, el făgăduise că nu va mai avansa o asemenea teză. Însă *Il Saggiatore*, publicat în 1623, demonstra că savantul continua să pășească pe un teren periculos. La fel ca Lucrețiu, Galilei apăra unitatea lumii celeste și pământești: nu există nici o diferență esențială, susținea el, între natura Soarelui și a planetelor, și natura Pământului și a locuitorilor săi. La fel ca Lucrețiu, credea că toate lucrurile din Univers pot fi înțelese printr-o folosire adecvată a observației și raționamentului. La fel ca Lucrețiu, punea accent pe mărturia simțurilor în defavoarea recursului la autoritate, dacă era cazul. La fel ca Lucrețiu, căuta să se folosească de această mărturie pentru a ajunge la o înțelegere rațională a structurii ascunse a lucrurilor. Și tot la fel ca Lucrețiu, era convins că aceste structuri erau prin natura lor alcătuite din „minimi", după cum le numea el, sau particule minimale – cu alte cuvinte, erau constituite pornind de la un repertoriu limitat de atomi combinați în nenumărate feluri.

Galilei avea prieteni sus-puși: *Il Saggiatore* a fost dedicat nimănui altcuiva decât noului papă luminat Urban II, care, pe vremea când era cardinalul Maffeo Barberini, susținuse cu căldură cercetarea renumitului savant. Atâta timp cât se afla sub protecția Papei, Galilei putea spera că nu va păți nimic din cauza ideilor sale și a investigațiilor științifice generate de ele. Însă Papa însuși era supus unei presiuni crescânde pentru a suprima ceea ce numeroși membri ai Bisericii, în primul rând iezuiții, socoteau a fi erezii deosebit de nocive. La 1 august 1632, Compania lui Isus a interzis cu strictețe și a condamnat doctrina atomilor. Interdicția în sine nu putea să declanșeze o mișcare împotriva

lui Galilei, de vreme ce *Il Saggiatore* fusese verificat cu opt ani în urmă, în vederea publicării. Însă publicarea de către acesta, tot în 1632, a *Dialogului cu privire la cele două mari sisteme ale lumii* le-a oferit dușmanilor săi ocazia pe care o căutau: ei l-au denunțat imediat la Congregația Sfântului Oficiu, după cum era numită Inchiziția la vremea aceea.

La 22 iunie 1633, Inchiziția a pronunțat verdictul: „Noi spunem, pronunțăm și declarăm că tu, Galilei, pe baza evidenței la care s-a ajuns în acest proces, și a confesiunii tale de mai sus, te-ai făcut în fața judecății acestui Sfânt Oficiu, în mod categoric, suspect de erezie." Aflat încă sub protecția unor prieteni puternici, și deci scutit de tortură și execuție, savantul a fost condamnat la închisoare pe viață, sentința comutată apoi în arest la domiciliu.[15] Erezia specificată oficial în verdict se referea la faptul că „a crezut și a susținut doctrina, contrară Sfintei Scripturi, că Soarele este centrul lumii și că nu se mișcă de la est la vest, și că Pământul se mișcă și nu se află în centrul lumii". Însă, în 1982, un cercetător italian, Pietro Redondi, a descoperit un document în arhivele Sfântului Oficiu care a modificat întregul tablou. Este vorba de un memorandum care detalia ereziile găsite în *Il Saggiatore*. În mod clar, inchizitorul găsise dovezi de atomism. Atomismul, explica el, este incompatibil cu cel de-al doilea canon al celei de-a XIII-a sesiuni a Conciliului de la Trento, care explicase punct cu punct dogma euharistiei. Dacă accepți teoria lui Signor Galileo Galilei, constată documentul, înseamnă că atunci când descoperi în Sfânta Euharistie „obiectele atingerii, văzului, gustului etc." caracteristice pâinii și vinului, va trebui să spui,

15. Argumentul principal al lui Redondi – că atacul heliocentrismului lui Galileo era de fapt un fel de acoperire pentru atacul la adresa atomismului său – a fost criticat de numeroși istorici ai științei. Însă nu avem nici un motiv să credem că motivația Bisericii s-ar fi redus la una sau alta dintre îngrijorări și nu le-ar fi cuprins pe amândouă.

potrivit aceleiași teorii, că aceste caracteristici sunt produse la nivelul simțurilor noastre de „particule foarte mici". Iar de aici, va trebui să tragi concluzia „că în Sacrament trebuie să fie bucăți materiale de pâine și vin", concluzie care este o erezie clară. La 33 după execuția lui Bruno, atomismul rămânea o credință pe care forțele vigilente ale dreptei credințe erau hotărâte s-o suprime.

Dacă suprimarea completă s-a dovedit imposibilă, exista o oarecare consolare pentru inamicii lui Lucrețiu în faptul că majoritatea edițiilor tipărite conțineau dezmințiri. Una dintre cele mai interesante se află în textul folosit de Montaigne[16], ediția din 1563, adnotată de Denys Lambin. Este adevărat, recunoaște acesta, că Lucrețiu neagă nemurirea sufletului, respinge providența divină și susține că plăcerea este binele suprem. Dar „chiar dacă poemul în sine este străin religiei noastre din cauza convingerilor sale – scrie Lambin –, rămâne totuși un poem". Odată ce a fost trasată distincția între convingerile lucrării și meritul ei artistic, forța deplină a acestui merit poate fi recunoscută: „Numai un poem? Mai degrabă un poem elegant, un poem magnific, un poem remarcabil, recunoscut și apreciat de toți oamenii

---

16. „*At Lucretius animorum immortalitatem oppugnat, deorum providentiam negat, religiones omnes tollit, summum bonum in voluptate ponit. Sed haec Epicuri, quem sequitur Lucretius, non Lucretii culpa est. Poema quidem ipsum propter sententias a religione nostra alienas, nihilominus poema est. Tatumne? Immo vero poema venustum, poema praeclarum, poema omnibus ingenii luminibus distinctum, insignitum, atque ilustratum. Hasce autem Epicuri rationes insanas, ac furiosas, ut & illas absurdas de atomorum concursione fortuita, de mundis innumerabilibus & ceteras, neque difficile nobis fortuita, de mundis innumerabilibus, & ceteras, neque difficile nobis est refutare, neque vero necesse este: quippe cum ab ipsa veritatis voce vel tacentibus omnibus facillime refellantur*" (Paris, 1563). Am folosit traducerea Adei Palmer, căreia îi sunt îndatorat pentru eseul nepublicat „Reading Atomism in the Renaissance" [„Lectura atomismului în Renaștere"].

înțelepți." Cum rămâne însă cu conținutul poemului, „acele idei nebunești și frenetice ale lui Epicur, acele absurdități despre conjuncțiile întâmplătoare ale atomilor, despre lumile infinite și așa mai departe"? Siguri pe credința lor, scrie Lambin, bunii creștini n-au de ce să se teamă: „nu este greu să le respingem, dar nici necesar, de vreme ce sunt atât de ușor dezaprobate de vocea adevărului însuși sau de oricine refuză să vorbească despre ele". Retractarea capătă aspectul unei asigurări însoțite de un avertisment subtil: înalță laude poemului, dar nu vorbi despre ideile sale.

Evaluarea estetică a lui Lucrețiu depindea de o foarte bună cunoaștere a limbii latine și, drept urmare, circulația poemului se limita la un grup elitist, relativ restrâns. Toată lumea înțelegea că orice încercare de a-l face mult mai accesibil publicului cititor n-ar fi făcut decât să genereze o profundă suspiciune și ostilitate din partea autorităților. Au trebuit să treacă peste două sute de ani de la descoperirea făcută de Poggio în 1417, înainte să fie întreprinsă o asemenea încercare.

Însă, pe la începutul secolului al XVII-lea, presiunea din partea științei noi, speculația intelectuală crescândă și atracția exercitată de remarcabilul poem însuși erau prea puternice pentru a putea fi îngrădite. Strălucitul astronom, filozof și preot francez Pierre Gassendi (1592-1655) și-a dedicat toate eforturile încercării ambițioase de a reconcilia epicurianismul și creștinismul, iar unul dintre cei mai remarcabili discipoli ai săi, dramaturgul Molière (1622-1673), s-a apucat să facă o traducere în versuri (care din păcate nu s-a păstrat) a poemului *De rerum natura*. Lucrețiu apăruse deja într-o traducere franceză în proză, realizată de abatele Michel de Marolles (1600-1681). Nu la mult timp după aceea, a început să circule în manuscris o traducere italiană de Alessandro Marchetti (1633-1714), spre disperarea Bisericii de la Roma, care interzisese cu succes tipărirea ei vreme de decenii. În Anglia, bogătașul John Evelyn (1620-1706),

care obișnuia să țină un jurnal, a tradus prima carte a poemului lui Lucrețiu; o versiune completă în pentametri iambici a fost publicată în 1682 de Thomas Creech, tânăr savant educat la Oxford.

Când a ieșit de sub tipar, ediția lui Creech a fost salutată ca o realizare uimitoare, deși o traducere în engleză aproape integrală, tot în pentametri iambici, avea deja o circulație foarte limitată, de care responsabil era un personaj surprinzător. Această traducere, care n-a fost tipărită până în secolul XX, era opera puritanei Lucy Hutchinson, soția colonelului John Hutchinson, susținător al parlamentului și regicid. Cel mai uimitor aspect al acestei întreprinderi este că, la data la care înzestrata traducătoare a prezentat textul lui Arthur Annesley, primul conte de Anglesey, la 11 iunie 1675, ea ajunsese să deteste principiile fundamentale ale poemului – sau cel puțin așa susținea – și să spere că vor dispărea de pe fața pământului.

Și cu siguranță că ar fi aruncat aceste versuri în foc, scria ea în scrisoarea de dedicație, „dacă, printr-un nenoroc, n-ar fi plecat deja din mâinile mele, într-o singură copie care s-a pierdut“[17]. Asta ne duce cu gândul, desigur, la bine-cunoscuta modestie feminină. O atitudine întărită de refuzul ei de a traduce câteva sute de versuri cu conținut sexual explicit, din cartea a patra, observând pe margine că „o bună parte din text a fost lăsat aici pentru a fi tradus de o moașă, calificată mai degrabă pentru obscenități decât pentru arta scrisului frumos“. Dar, de fapt, Hutchinson nu-și caută scuze pentru „Muza mea aspirantă“, cum o numește ea.[18] Mai degrabă are oroare de „tot ce înseamnă ateism și necuviință“ în lucrarea lui Lucrețiu.

---

17. *Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius: „De Rerum Natura,“*, ed. Hugh de Quehen, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, p. 139.

18. Dimpotrivă, privind în urmă la John Evelyn, Hutchinson consideră o dovadă de „umor masculin“ faptul că acesta, prezentând

„Lunaticul“ Lucreţiu, cum îl numește Hutchinson, nu e mai bun decât ceilalți filozofi și poeți păgâni recomandați elevilor de tutorii lor – o practică educaţională care este totodată „o metodă remarcabilă de a corupe lumea celor învățați, sau cel puţin de a-i încuraja în acea depravare a sufletului către care îi conduce primul lor păcat și de a-i împiedica să-și revină atunci când mânjesc cu noroiul păgân toate torentele de Adevăr care se coboară către ei prin grația divină“[19]. Este regretabil și îngrozitor, scria Hutchinson, că acum, în aceste zile ale Evangheliei, oamenii trebuie să-l studieze pe Lucreţiu și să adere la „doctrinele lui ridicole, profane, execrabile, care reînvie dansul capricios, accidental al atomilor“.

Dar de vreme ce spera din tot sufletul ca această ticăloșie să dispară, de ce a pregătit cu atâta trudă o traducere în versuri, de ce a plătit un scrib profesionist să copieze primele cinci cărți și a copiat-o cu mâna ei pe cea de-a șasea, împreună cu argumentele și notele marginale?

Răspunsul ei e grăitor. N-a înțeles de la început cât de periculos e Lucrețiu. S-a apucat de traducere „dintr-o curiozitate adolescentină, ca să înțeleg niște lucruri despre care auzisem atât de multe comentarii din surse secundare“.[20] Grație acestei remarci, ne putem imagina acele conversații discrete, desfășurate nu în amfiteatre sau de la amvon, ci departe de urechile curioase ale autorităților, în care erau cântărite și dezbătute ideile lui Lucrețiu. Această femeie înzestrată și cultivată a vrut să afle singură despre ce discutau bărbații din lumea ei.

În momentul în care convingerile ei religioase s-au maturizat, scria Hutchinson, când „Lumina și Dragostea au

---

publicului numai o singură carte a poemului dificil, „s-a gândit că merită să-și pună pe copertă imaginea capului său sub o cunună de lauri“.

19. *Lucy Hutchinson's Translation*, pp. 24-25.

20. *Id.*, p. 23.

sporit în ea", această curiozitate, împreună cu mândria pe care o simțise și, într-un fel, continua s-o simtă față de realizarea ei, au început să se destrame: „Gloria modestă de care mă bucurasem în rândul câtorva dintre prietenii mei apropiați pentru că reușisem să-l înțeleg pe acest poet obscur s-a transformat în rușine, și mi-am dat seama că n-am să-l înțeleg decât atunci când voi învăța să-l detest și să mă feresc să mai cochetez iresponsabil cu cărți profane."[21] Dar, în acest caz, de ce și-ar fi dorit să ofere și altora posibilitatea unui asemenea flirt iresponsabil?

Hutchinson a declarat că n-a făcut decât să se supună dorinței lui Anglesey de a vedea această carte pe care acum îl implora s-o ascundă. S-o ascundă, nu s-o distrugă. Ceva o împiedica să îndemne la aruncarea ei în foc, ceva care atârna mai mult decât copia care plecase deja din mâinile ei – cu ce ar fi împiedicat-o acest lucru? – și chiar decât mândria față de realizarea ei. Puritană înflăcărată, ea reitera opoziția de principiu a lui Milton față de cenzură. În definitiv, „avusesem un oarecare profit de pe urma ei, în sensul că îmi arătase că superstițiile neîntemeiate împing rațiunea materială către ateism"[22]. Cu alte cuvinte, învățase din Lucrețiu că fabulele „copilărești", menite să sporească pietatea, nu făceau decât să conducă inteligența rațională în direcția necredinței.

Probabil că Hutchinson a înțeles totodată că, în mod straniu, manuscrisul era dificil de distrus. „L-am tradus în engleză – scria ea – într-o încăpere în care copiii mei practicau cele câteva lucruri învățate de la tutorii lor, și am numărat silabele traducerii cu ajutorul firelor pânzei la care lucram, și le-am notat pe ceva cu tocul și cerneala care se aflau lângă mine."[23]

21. *Id.*, p. 26.
22. *Id.*
23. *Id.*, p. 24.

Lucrețiu insistase asupra faptului că acele lucruri care par complet desprinse de lumea materială – gânduri, idei, fantezii, sufletele înseși – sunt totuși inseparabile de atomii din care sunt făcute, incluzând în acest caz tocul, cerneala și firele lucrului de mână pe care Hutchinson le folosea pentru a număra silabele versurilor ei. În teoria lui, chiar și vederea, aparent atât de imaterială, depinde de pelicule subțiri de atomi emanate în mod constant de lucruri și plutind în vid, ca imagini sau simulacre, până când se lovesc de ochiul care le percepe. Așa se explică, susținea el, că oamenii care au văzut ceea ce credeau ei că sunt fantome au fost induși în mod eronat să creadă în existența vieții de apoi. În realitate, asemenea apariții nu erau sufletele celor morți, ci pelicule de atomi care pluteau încă prin lume, după moartea sau dispariția persoanei de la care emanaseră. În cele din urmă, atomii din care sunt făcute aceste pelicule se vor dispersa, însă pe moment ei pot să-i uimească și să-i sperie pe cei vii.

În zilele noastre, o asemenea teorie nu poate decât să ne facă să zâmbim, însă ne oferă totodată o imagine a stranei dăinuiri a poemului lui Lucrețiu, poemul care aproape că a dispărut pentru totdeauna, dispersat în atomi plutind la întâmplare, dar care, în cele din urmă, a reușit cumva să supraviețuiască. Iar acest lucru s-a întâmplat pentru că o serie de oameni, din timpuri și locuri diferite, și din motive în general accidentale, au întâlnit obiectul material – papirusul sau pergamentul sau hârtia, cu însemnele făcute cu cerneală, se pare, de Titus Lucretius Carus – și s-au apucat să facă copii materiale pentru ei înșiși. Stând într-o cameră cu copiii ei, numărând silabele versurilor traduse cu ajutorul firelor pânzei la care lucra, puritana Lucy Hutchinson era de fapt unul dintre transmițătorii particulelor atomice pe care Lucrețiu le pusese în mișcare cu secole și secole în urmă.

La vremea când trimitea cu părere de rău traducerea ei lui Anglesey, ideea „dansului capricios, accidental al atomilor", potrivit expresiei ei, își făcuse de mult loc în imaginația intelectuală a Angliei. Edmund Spenser scrisese un imn extatic și izbitor de lucrețian dedicat lui Venus; Francis Bacon afirmase că „în natură nu există nimic cu adevărat în afară de corpurile individuale"[24]; Thomas Hobbes comentase acid relația dintre teamă și iluziile religiei.

Deși cu dificultate, în Anglia, la fel ca în toată Europa, se dovedise posibilă o credință în care Dumnezeu era considerat creatorul atomilor înainte de toate.[25] Într-o scriere socotită printre cele mai influente din istoria științei, Isaac Newton s-a declarat atomist, făcând, după câte se pare, o aluzie directă la titlul poemului lui Lucrețiu. „În vreme ce ele însele continuă să rămână integre – remarca el – Particulele pot să formeze Corpuri care au una și aceeași Natură și Textură în toate Timpurile. Însă dacă acestea s-ar uza sau s-ar rupe în bucăți, Natura Lucrurilor ce depinde de ele s-ar schimba." În același timp, Newton a avut grijă să invoce un creator divin. „Eu cred că este posibil – scria Newton în ediția a doua a *Opticii* (1718) – ca la Început Dumnezeu să fi creat materia în forma Particulelor solide, tari, impenetrabile, mobile și de asemenea Mărimi și Figuri, și cu asemenea alte Proprietăți, și în asemenea Proporții față de Spațiu, care să servească cel mai bine Țelului pentru care El le-a creat; și aceste Particule fiind solide, sunt incomparabil mai tari decât orice Corpuri poroase compuse din ele; atât de tari încât să nu se uzeze sau să se rupă în bucăți niciodată; nici o Putere obișnuită nefiind în

---

24. Francis Bacon, *Novum Organum*, II.ii.

25. Cea mai puternică expresie filozofică a acestei concepții se găsește în lucrările preotului, astronomului și matematicianului Pierre Gassendi (1592-1655).

stare să dividă ceea ce Dumnezeu însuși a făcut una în primul moment al creației."[26]

Pentru Newton, ca și pentru alți oameni de știință începând din secolul al XVII-lea și până în timpurile noastre, reconcilierea atomismului cu credința creștină a rămas posibilă. Însă temerile lui Hutchinson s-au dovedit bine întemeiate. Materialismul lui Lucrețiu a ajutat la apariția și susținerea scepticismului unora precum Dryden și Voltaire, a necredinței programatice și devastatoare exprimate de Diderot, Hume și multe alte personalități ale Iluminismului.

Dincolo de orizontul acestor figuri profetice, se află observațiile empirice uimitoare și dovezile întemeiate pe experiență care au pus principiile atomismului antic pe un plan total diferit. Când, în secolul al XIX-lea, Charles Darwin și-a propus să rezolve misterul originii speciei umane, el n-a trebuit să apeleze la viziunea lui Lucrețiu despre procesul complet natural și spontan al creației și distrugerii, reînnoit la nesfârșit prin reproducere sexuală. Această viziune influențase în mod direct teoriile evoluționiste ale bunicului său, Erasmus Darwin, însă Charles a putut să-și întemeieze argumentele pe propriile sale cercetări din Galápagos și din alte locuri. Tot astfel, când Einstein a scris despre atomi, ideile lui se sprijineau pe știința experimentală și pe matematică, și nu pe speculația filozofică antică. Însă această speculație, așa cum știa și recunoștea Einstein însuși, fusese cea care crease condițiile pentru dovezile empirice de care depindea atomismul modern. Faptul că poemul antic putea să rămână acum necitit fără probleme, că drama pierderii și descoperirii sale putea să cadă în uitare odată cu Poggio Bracciolini – toate acestea nu reprezentau decât indicii ale absorbției lui Lucrețiu în curentul principal al gândirii moderne.

---

26. Isaac Newton, *Opticks*, Query 32 (Londra, 1718), citat în Monte Johnson și Catherine Wilson, „Lucretius and the History of Science", în *The Cambridge Companion to Lucretius*, pp. 141-142.

Printre aceia pentru care Lucrețiu era încă un ghid important, înainte ca această absorbție să devină completă, se numără un plantator bogat din Virginia, cu o inteligență sceptică foarte activă și înclinat către știință. Thomas Jefferson a deținut cel puțin cinci ediții latine ale poemului *Despre natura lucrurilor*, împreună cu traduceri ale acestuia în engleză, italiană și franceză. Era una dintre cărțile lui favorite, venită să confirme convingerea lui că lumea nu este decât natură și că natura este alcătuită doar din materie. Mai mult, Lucrețiu a ajutat la formarea credinței lui Jefferson că ignoranța și teama nu sunt componente necesare ale existenței omenești.

Jefferson a dus această moștenire antică într-o direcție pe care Lucrețiu n-avea cum s-o anticipeze, dar la care visase Thomas Morus la începutul secolului al XVI-lea. Contrar îndemnurilor autorului poemului, Jefferson nu s-a retras din conflictele acerbe ale vieții publice. În schimb, a oferit o turnură distinct lucrețiană unui document politic important, care a stat la temelia noii republici. Această turnură era îndreptată în direcția unei conduceri politice al cărei scop trebuia să fie nu numai apărarea vieților și libertăților cetățenilor, ci și promovarea „aspirației către Fericire.“ Atomii lui Lucrețiu își puseseră amprenta pe Declarația de Independență.

La 15 august 1820, Jefferson, în vârstă de 77 de ani, îi scria unui alt fost președinte, prietenul său John Adams. Acesta avea deja 85 de ani, și cei doi bătrâni aveau obiceiul să schimbe impresii referitoare la sensul vieții, pe care o simțeau la asfințit. „Sunt obligat în cele din urmă să recurg la calmantul meu obișnuit – scria Jefferson: «Simt: deci exist.» Simt corpuri care nu sunt ale mele: sunt deci pe lume alte existențe. Eu le numesc *materie*. Simt că își schimbă locul. Acest lucru îmi oferă noțiunea de *mișcare*. Acolo unde materia e absentă, spun că se află *vidul*, sau *nimicul*, sau *spațiul imaterial*. Pe baza senzației, materiei și mișcării, putem

să ridicăm edificiul tuturor certitudinilor pe care le putem avea sau de care avem nevoie."[27] Sunt exact sentimentele pe care Lucrețiu sperase cel mai mult să le insufle cititorilor lui. „Sunt – îi scria Jefferson unui corespondent care voia să-i afle filozofia de viață – un epicurian."[28]

---

27. Către William Short, 31 octombrie 1819: „Eu consider că doctrinele autentice (nu cele presupuse) ale lui Epicur cuprind tot ceea ce este rațional în filozofia morală pe care grecii și romanii ne-au lăsat-o." Citat în Charles A. Miller, *Jefferson and Nature: An Interpretation*; John Hopkins University Press, Baltimore și Londra, 1988, p. 24. John Quincy Adams, „Dinner with President Jefferson", din *Memoirs of John Quincy Adams, Comprising Portions of His Diary from 1795 to 1848*, ed. Charles Francis Adams (Philadelphia, 1874): 3 noiembrie 1807: „Domnul Jefferson a spus că, în opinia lui, filozofia *epicuriană* se apropie de adevăr mai mult decât orice sistem al filozofiei antice. Ar fi dorit ca lucrările lui Gassendi despre filozofia epicuriană să fi fost traduse. Ele sunt singura relatare exactă a conținutului ei. L-am menționat pe Lucrețiu. A spus că acesta a reprezentat numai o parte a epicurianismului – numai filozofia *naturală*. Însă filozofia *morală* este de găsit numai la Gassendi."

28. Miller, *Jefferson and Nature*, p. 24.

Mulțumiri

Filozoful antic a cărui scriere a dat naștere povestirii pe care am înșirat-o în aceste pagini credea că țelul suprem al vieții este plăcerea și avea o plăcere deosebită să se afle în compania prietenilor săi. Prin urmare, nu pot decât să fiu în ton cu această filozofie când spun că le mulțumesc numeroșilor prieteni și colegi care m-au susținut în scrierea acestei cărți. Pe parcursul unui an la Wissenschftskolleg, în Berlin, am petrecut multe ore plăcute discutând despre Lucrețiu cu regretatul Bernard Williams, a cărui inteligență fantastică făcea lumină asupra tuturor lucrurilor pe care le atingea. Iar câțiva ani mai târziu am participat, la aceeași instituție berlineză, la un extraordinar grup de dezbatere a lui Lucrețiu, care mi-a oferit impulsul hotărâtor de care aveam nevoie. Condus cu generozitate de doi filozofi, Christoph Horn și Christof Rapp, grupul, care-i includea pe Horst Bredekamp, Susan James, Reinhard Meyer-Kalkus, Quentin Skinner și Ramie Targoff, alături de vizitatori ocazionali, și-a croit drum prin poem cu o atenție exemplară și cu mult spirit critic.

O a doua instituție minunată – Academia Americană din Roma – s-a dovedit locul perfect pentru scrierea aproape în întregime a cărții mele: până la ea, n-am mai întâlnit nici un alt loc în care șansa neprețuită de a scrie în liniște se împletește atât de desăvârșit cu plăcerea epicuriană. Datorez recunoștință profundă directorului Academiei, Carmela Vircillo Franklin, și personalului ei capabil, alături de o serie de bursieri și vizitatori. Agentul meu, Jill Kneerim, și editorul meu, Alane Salierno Mason, au fost extraordinar de generoși și de săritori și s-au dovedit niște cititori foarte atenți. Printre mulți alții care mi-au oferit sfaturi și sprijin, aș vrea să-i evidențiez pe Albert Ascoli, Homi Bhabha, Alison Brown, Gene Brucker, Joseph Connors, Brian Cummings, Trevor Dadson, James H. Dee, Kenneth Gouwens, Jeffrey Hamburger, James Hankins, Philip Hardie, Bernard Jussen, David

Kaminski, Joseph Koerner, Thomas Lacqueur, George Logan, David Norbrook, William O'Connell, Robert Pinsky, Oliver Primavesi, Steven Shapin, Marcello Simonetta, James Simpson, Pippa Skotnes, Timothy True, Nick Wilding, și David Wootton.

Studenții și colegii mei de la Harvard au fost o sursă constantă de încurajări și provocări, iar resursele fabuloase ale bibliotecii acestei universități n-au încetat niciodată să mă uimească. Țin să mulțumesc pentru ajutorul în cercetare lui Christine Barrett, Rebecca Cook, Shawon Kinew, Ada Palmer și Benjamin Woodring.

Cea mai profundă recunoștință – pentru sfaturile înțelepte și plăcerea inepuizabilă – se îndreaptă către soția mea, Ramie Targoff.

Bibliografie selectivă

Adams, H.P., *Karl Marx in His Earlier Writings*, G. Allen & Unwin, Londra, 1940.

Adams, John Quincy, „Dinner with President Jefferson“, *Memoirs of John Quincy Adams, Comprising Portions of his Diary from 1795 to 1848*, ed. Charles Francis Adams, J.B. Lippincott, Philadelphia, 1874-1877, pp. 60-61.

Alberti, Leon Battista, *The Family in Renaissance Florence*, trad. Renee Neu Watkins, University of South Carolina Press, Columbia, SC, 1969, pp. 92-245.

———*Dinner Pieces*, trad. David Marsh, Medieval and Renaissance Texts and Studies in Conjunction with the Renaissance Society of America, Binghamton, NY, 1987.

———*Intercenales*, ed. Franco Bacchelli și Luca D'Ascia, Pen-dragon, Bologna, 2003.

Albury, W.R., „Haileys Ode on the Principia of Newton and the Epicurean Revival in England“, *Journal of the History of Ideas* 39 (1978), pp. 24-43.

Allen, Don Cameron, „The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance“, *Studies in Philology* 41 (1944), pp. 1-15.

Anon., „The Land of Cokaygne“, în Angela M. Lucas, ed., *Anglo Irish Poems of the Middle Ages: The Kildare Poems*, Columbia Press, Dublin, 1995.

Aquilecchia, Giovanni, „In Facie Prudentis Relucet Sapientia: Appunti sulla letteratura metoposcopica tra cinque e seicento“, *Giovan Battista della Porta nell'Europa del suo tempo*, Guida, Napoli, 1990, pp. 199-228.

The Atomists: Leucippus and Democritus: Fragments, trad. și ed. C.C.W. Taylor, University of Toronto Press, Toronto, 1999.

Avrin, Leila, *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, American Library Association and the British Library, Chicago și Londra, 1991.

Bacci, P, *Cenni Biografici e Religiosità di Poggio Bracciolini*, Enrico Ariani e l'Arte della Stampa, Florence, 1963.

Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*, Clarendon Press, Oxford, 1928.

Baker, Eric, *Atomism and the Sublime: On the Reception of Epicurus and Lucretius in the Aesthetics of Edmund Burke, Kant, and Schiller*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001.

Baldini, Umberto, *Primavera: The Restoration of Botticelli's Masterpiece*, trad. Mary Fitton, H.N. Abrams, New York, 1986.

Barba, Eugenio, „A Chosen Diaspora in the Guts of the Monster", *Tulane Drama Review* 46 (2002), pp. 147-153.

Barbour, Reid, *English Epicures and Stoics: Ancient Legacies in Early Stuart Culture*, University of Masschusetts Press, Amherst, MA, 1998.

Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and republican Liberty in the Age of Calssicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton, 1955.

Bartsch, Shadi și Thomas Bartscherer, eds., *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Beddie, James Stuart, *Libraries in the Twelfth Century: Their Catalogues and Contents*, Cambridge, MA: Houghton Mifflin, 1929.

———„The Ancient Classics in the Medieval Libraries", *Speculum* 5 (1930), pp. 1-20.

Beer, Sir Gavin de, *Charles Darwin: Evolution by Natural Selection*, Doubleday, New York, 1964.

Benedict, St., *The Rule of Benedict*, trad. călugării de la Glenstal Abbey, Four Courts Press, Dublin, 1994.

Bernard de Cluny, „De Notitia Signorum", în Abbe Marquard Herrgott, ed., *Vetus Disciplina Monastica, Seu Collectio Auctorum Ordinis S. Benedicti*, C. Osmont, Paris, 1726, pp. 169-173.

Bernhard, Marianne, *Stifts-und Klosterbibliotheken*, Keyser, München, 1983.

Bernstein, John, *Shaftesbury, Rousseau, and Kant*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, NJ, 1980.

Berry, Jessica, „The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche", *Journal of the History of Ideas* 65 (2005), pp. 497-514.

Bertelli, Sergio, „Noterelle Machiavelliane", *Rivista Storica Italiana* 73(1961), pp. 544-557.

Billanovich, Guido, „Veterum Vestigia Vatum: Nei Carmi dei Preumanisti Padovani", în Giuseppe Billanovich *et al.*, eds., *Italia Medioevale e Umanistica*, Antenore, Padova, 1958.

Biow, Douglas, *Doctors, Ambassadors, Secretaries: Humanism and Professions in Renaissance Italy*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

Bischhoff, Bernhard, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, trad. Michael M. Gorman, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Bishop, Paul, ed., *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Camden House, Rochester, NY, 2004.

Black, Robert, „The Renaissance and Humanism: Definitions and Origins", în Jonathan Woolfson, ed., *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, UK, și New York, 2005, pp. 97-117.

Blades, William, *The Enemies of Books*, Elliot Stock, Londra, 1896.

Blondel, Eric, *Nietzsche: The Body and Culture*, trad. Sean Hand, Stanford University Press, Stanford,1991.

Boitani, Piero și Anna Torti, eds., *Intellectuals and Writers in Fourteenth-Century Europe. The J.A.W. Bennett Memorial Lectures, Perugia, 1984*, Gunter Narr, Tubingen, 1986.

Bolgar, R.R., ed., *Classical Influences on European Culture, A.D. 1500-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Bollack, Mayotte, *Le Jardin romain: epicurisme et poesie a Rome*, ed. Annick Monet, Presses de l'Universite Charles-de-Gaulle-Lille 3, Villeneuve d'Asq, 2003.

Benoît de Port-Valais, Saint, *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVIe siecle / Benedictins du Bouveret*, Editions Universitaires, Fribourg, 1965.

Boyd, Clarence Eugene, *Public Libraries and Literary Culture in Ancient Rome*, University of Chicago Press, Chicago, 1915.

Bracciolini, Poggio. *The Facetiae, or Jocose Tales of Poggio*, Isidore Liseux, Paris, 1879.

———„Epistolae—Liber Primus" in *Opera Omnia*, ed. Thomas de Tonelli, Bottega d'Erasmo, Turin, 1964.

———*Two Renaissance Book Hunters: The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Nicolis*, trad. Phyllis Walter Goodhart Gordan, Columbia University Press, New York, 1974.

———*Lettere*, ed. Helene Harth, Leo S. Olschki, Florența, 1984.

———*Un vieux doit-il se marier?* trad. Veronique Bruez, Les Belles Lettres, Paris, 1998.

———*La vera nobilità*, Salerno Editrice, Rome, 1999.

Brady, Thomas, Heiko A. Oberman și James D. Tracy, eds., *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, E.J. Brill, Leiden, 1995.

Brant, Frithiof, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, trad. Vaughan Maxwell și Anne I. Fansboll, Levin & Munksgaard, Copenhagen, 1928.

Bredekamp, Horst, *Botticelli: Primavera. Florenz als Garten der Venus*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1988.

———„Gazing Hands and Blind Spots: Galileo as Draftsman", în Jürgen Renn, ed., *Galileo in Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 153-192.

Bredvold, Louis, „Dryden, Hobbes, and the Royal Society", *Modern Philology* 25 (1928), pp. 417-438.

Brien, Kevin M, *Marx, Reason, and the Art of Freedom*, Temple University Press, Philadelphia, 1987.

Brody, Selma B., „Physics in Middlemarch: Gas Molecules and Ethereal Atoms", *Modern Philology* 85 (1987), pp. 42-53.

Brown, Alison, „Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence", *I Tatti Studies: Essays in the Renaissance* 9 (2001), pp. 11-62.

———*The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2010.

Brown, Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, University of Wisconsin Press, Madison, 1992.

———*The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Blackwell, Oxford, 1996.

Bruckner, Gene A., *Renaissance Florence*, University of California Press, Berkeley, 1969, 1983.

Bull, Malcolm, *The Mirror of the Gods*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Bullough, D.A., *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, Manchester University Press, Manchester și New York, 1991.

Burns, Tony și Ian Fraser, eds., *The Hegel-Marx Connection*, Macmillan Press, Basingstoke, UK, 2000.

Calvi, Gerolamo, *I Manoscritti di Leonardo da Vinci dal Punto di Vista Cronologico, Storico e Biografico*, N. Zanichelli, Bologna, 1925.

Campbell, Gordon, „Zoogony and Evolution in Plato's Timaeus, the Presocratics, Lucretius, and Darwin", în M.R. Wright, ed., *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, Duckworth, Londra, 2000.

———*Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on* De Rerum Natura, *Book Five, Lines 772-1104*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Campbell, Keith, „Materialism“, în Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Company and The Free Press, New York, 1967, pp. 179-188.

Campbell, Stephen J., „Giorgione's Tempest, Studiolo Culture, and the Renaissance Lucretius“, *Renaissance Quarterly* 56 (2003), pp. 299-332.

———*The Cabinet of Eros: Renaissance Mythological Painting and the Studiolo of Isabella d'Este*, Yale University Press, New Haven, 2004.

Camporeale, Salvatore I., „Poggio Bracciolini versus Lorenzo Valla: The *Orationes in Laurentium Vallam*“, în Marino și Melinda, eds., *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Strueuer*, University of Rochester Press, Rochester, NY, 2000, pp. 27-48.

Canfora, Luciano, *The Vanished Library*, trad. Martin Ryle, University of California Press, Berkeley, 1990.

Cariou, Marie, *L'Atomisme: Trois essais: Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Aubier Montaigne, Paris, 1978.

Casini, Paolo, „Newton: The Classical Scholia“, *History of Science* 22 (1984), pp.1-58.

Casson, Lionel, *Libraries in the Ancient World*, Yale University Press, New Haven, 2002.

Castelli, Patrizia, ed., *Un Toscano de '400: Poggio Bracciolini, 1380-1459*, Amministrazione Comunale, Terranuova Bracciolini, 1980.

Castiglioni, Arturo, „Gerolamo Fracastoro e la dottrina del *Contagium Viuum*“, *Gesnerus* 8 (1951), pp. 52-65.

Celenza, C.S., „Lorenzo Valla and the Traditions and Transmissions of Philosophy“, *Journal of the History of Ideas* 66 (2005), p. 24.

Chamberlin, E.R., *The World of the Italian Renaissance*, George Allen & Unwin, Londra, 1982.

Chambers, D.S., „Spas in the Italian Renaissance“, în Mario A. Di Cesare, ed., *Reconsidering the Renaissance: Papers from the Twenty-first Annual Conference*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghamton, NY, 1992, pp. 3-27.

Chang, Kenneth, „In Explaining Life's Complexity, Darwinists and Doubters Clash“, *The New York Times*, 2 august 2005.

Cheney, Liana, *Quattrocento Neoplatonism and Medici Humanism in Botticelli's Mythological Paintings*, University Press of America, Lanham, MD și Londra, 1985.

Chiffoleau, Jacques, *La Comptabilite de l'Au-delà: Les Hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Ecole Française de Rome, Roma, 1980.

Christie-Murray, David, *A History of Heresy*, New English Library, Londra, 1976.

Cicero, *The Speeches of Cicero,* trad. Louis E. Lord, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1937.

———*Tusculan Disputations*, trad. și ed. J.E. King., Harvard University Press, Cambridge, MA, 1960.

———*De Natura Deorum; Academica*, trad. și ed. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1967.

———*Cicero's Letters to His Friends*, trad. D.R. Shackleton Bailey, Penguin Books, Harmondsworth, UK, și New York, 1978.

Clanchy, M.T., *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979.

Clark, A.C., „The Literary Discoveries of Poggio", *Classical Review* 13 (1899), pp. 119-130.

Clark, Ronald William, *The Survival of Charles Darwin: A Biography of a Man and an Idea*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1985.

Clay, Diskin, *Lucretius and Epicurus*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1983.

Cohen, Bernard, „Quantum in se Est: Newton's Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius", *Notes and Records of the Royal Society of London*, 19 (1964), pp. 131-155

Cohen, Elizabeth S. și Thomas V. Cohen, *Daily Life in Renaissance Italy*, Greenwood Press, Westport, CT, 2001.

Cohn, Samuel, Jr. și Steven A. Epstein, eds., *Portraits of Medieval and Renaissance Living: Essays in Memory of David Herlihy*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.

Coleman, Francis, *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1974.

Connell, William J., „Gasparo and the Ladies: Coming of Age in Castiglione's *Book of the Courtier*", *Quaderni d'Italianistica* 23 (2002), pp. 5-23.

——— ed., *Society and Individual in Renaissance Florence*, University of California Press, Berkeley și Londra, 2002.

——— și Andrea Zorzi, eds., *Florentine Tuscany: Structures and Practices of Power*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Contreni, John J., *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, Variorum, Aldershot, UK, 1992.

Cranz, F. Edward, „The *Studia Humanitatis* and *Litterae* in Cicero and Leonardo Bruni“, în Marino și Schlitt, eds., *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*, University of Rochester Press, Rochester, NY, 2001, pp. 3-26.

Crick, Julia și Alexandra Walsham, eds., *The Uses of Script and Print, 1300-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Cropper, Elizabeth, „Ancients and Moderns: Alessandro Tassoni, Francesco Scannelli, and the Experience of Modern Art“, în Marino și Schlitt, eds., *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*, pp. 303-324.

Dampier, Sir William, *A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1932.

Darwin, Erasmus, *The Letters of Erasmus Darwin*, ed. Desmond King-Hele, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Daston, Lorraine și Fernando Vidal, eds., *The Moral Authority of Nature*, University of Chicago Press, Chicago, 2004.

De Lacy, Phillip, „Distant Views: The Imagery of Lucretius“, *The Classical Journal* 60 (1964), pp. 49-55.

De Quehen, H., „Lucretius and Swift's Tale of a Tub“, *University of Toronto Quarterly* 63 (1993), pp. 287-307.

Dean, Cornelia, „Science of the Soul? «I Think, Therefore I Am» Is Losing Force“, *TheNew York Times*, 26 iunie 2007, p. D8.

Deimling, Barbara, „The High Ideal of Love“, *Sandro Botticelli: 1444/45-1510*, B. Taschen, Köln, 1993, pp. 38-55

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.

———*The Logic of Sense*, trad. Mark Lester și Charles Stivale, Columbia University Press, New York, 1990.

Delumeau, Jean, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, trad. Eric Nicholson, St. Martin's Press, New York, 1990 [*Păcatul și frica. Culpabilizarea în Occident*, trad. rom. Ingrid Ilinca *et.al.*, 2 vol., Polirom, Iași, 1997-1998].

Dempsey, Charles, „Mercurius Ver: The Sources of Botticelli's Primavera“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 31 (1968), pp. 251-273.

———„Botticelli's Three Graces“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 34 (1971), pp. 326-330.

———*The Portrayal of Love: Botticelli's Primavera and Humanist Culture at the Time of Lorenzo the Magnificent*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Depreux, Philippe, „Buchersuche und Biichertausch im Zeitalter der Karolingischen Renaissance am Beispiel des Briefwechsels des Lupus von Fenieres", *Archiv fur Kulturgeschichte* 76 (1994).

Diano, Carlo, *Forma ed evento: Principi per una interpretazione del mondo greco*, Saggi Marsilio, Veneția, 1993.

Didi-Huberman, Georges, „The Matter-Image: Dust, Garbage, Dirt, and Sculpture in the Sixteenth Century", *Common Knowledge* 6 (1997), pp. 79-96.

Diogenes, *The Epicurean Inscription [of Diogenes of Oinoanda]*, ed. și trad., Martin Ferguson Smith, Bibliopolis, Napoli, 1992.

Dionigi, Ivano, „Lucrezio", *Orazio: Enciclopedia Oraziana*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1996-1998, pp. 15-22.

———*Lucrezio: Le parole e le cose*, Pàtron Editore, Bologna, 1988.

Diringer, David, *The Book Before Printing: Ancient, Medieval and Oriental*, Dover Books, New York, 1982.

Dottori, Riccardo, ed., „The Dialogue: Yearbook of Philosophical Hermeneutics", *The Legitimacy of Truth: Proceedings of the III Meeting*, Lit Verlag, Rome, 2001.

Downing, Eric, „Lucretius at the Camera: Ancient Atomism and Early Photographic Theory in Walter Benjamin's *Berliner Chronik*", *The Germanic Review* 81 (2006), pp. 21-36.

Draper, Hal, *The Marx-Engels Glossary*, Schocken Books, New York, 1986.

Drogin, Marc, *Biblioclasm: The Mythical Origins, Magic Powers, and Perishability of the Written Word*, Rowman & Littlefield, Savage, MD: 1989.

Dryden, John, *Sylvae: or, the Second Part of Poetical Miscellanies*, Jacob Tonson, Londra, 1685.

Dunant, Sarah, *Birth of Venus*, Random House, New York, 2003 [*Nașterea lui Venus*, trad. rom. Irina Negrea, Humanitas fiction, București, 2007].

Duncan, Stewart, „Hobbes' Materialism in the Early 1640s", *British Journal for the History of Philosophy* 13 (2005), pp. 437-448.

Dupont, Florence, *Daily Life in Ancient Rome*, trad. Christopher Woodall, Blackwell, Oxford și Cambridge, MA, 1993.

Dyson, Julia T., „Dido the Epicurean", *Classical Antiquity* 15 (1996), pp. 203-221.

Dzielska, Maria, *Hypatia of Alexandria*, trad. F. Lyra., Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995.

Early Responses to Hobbes, ed. Gaj Rogers, Routledge, Londra, 1996.

Edwards, John, „Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500", *Past and Present* 120 (1988), pp. 3-25.

Englert, Walter G., *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1987.

Epicurus, *The Epicurus Reader*, trad. și ed. Brad Inwood și L.P. Gerson, Hackett, Indianapolis, 1994.

Erwin, Douglas H., „Darwin Still Rules, But Some Biologists Dream of a Paradigm Shift", *The New York Times*, 26 iunie 2007, p. D2.

Faggen, Robert, *Robert Frost and the Challenge of Darwin*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997.

Fara, Patricia, *Newton: The Making of a Genius*, Columbia University Press, New York, 2002.

———și David Money, „Isaac Newton and Augustan Anglo-Latin Poetry", *Studies in History and Philosophy of Science* 35 (2004), pp. 549-571.

Fenves, Peter, *A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1991.

———*Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, Routledge, New York, 2003.

Ferrari, Mirella, „In Papia Conveniant ad Dungalum", *Italia Medioevale e Umanistica* 15 (1972), pp. 1-52.

Ferruolo, Arnolfo B., „Botticelli's Mythologies, Ficino's De Amore, Poliziano's Stanze per la Giostra: Their Circle of Love", *The Art Bulletin* [*College Art Association of America*] 37 (1955), pp. 17-25.

Ficino, Marsilio, *Platonic Theology*, ed. James Hankins și William Bowen; trad. Michael J.B. Allen și John Warden, Harvard University Press, Cambridge, MA, și Londra, 2004.

Finch, Chauncey E., „Machiavelli's Copy of Lucretius", *The Classical Journal* 56 (1960), pp. 29-32.

Findlen, Paula, „Possessing the Past: The Material World of the Italian Renaissance", *American Historical Review* 103 (1998), pp. 83-114.

Fleischmann, Wolfgang Bernard, „The Debt of the Enlightenment to Lucretius", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 29 (1963), pp. 631-643.

———*Lucretius and English Literature, 1680-1740*, A.G. Nizet, Paris, 1964.

Flores, Enrico, *Le scoperte di Poggio e il testo di Lucrezio*, Liguori, Napoli, 1980.

Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, New York, 2002.

Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York, 2000.

Fraisse, Simone, *L'Influence de Lucrece en France au seizième siecle*, Librairie A.G. Nizet, Paris, 1962.

Frede, Michael și Gisela Striker, eds., *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Fubini, Riccardo, „Varietà: Un'orazione di Poggio Bracciolini sui vizi del clero scritta al tempo del Concilio di Costanza", *Giornale Storico delta Letteratura Italiana* 142 (1965), pp. 24-33.

———*L'Umanesimo italiano e i suoi storici*, Franco Angeli Storia, Milano, 2001.

———*Humanism and Secularization: From Petrarch to Valla*, trad Martha King, Duke University Press, Durham, NC și Londra, 2003.

Fusil, C.A., „Lucrece et les philosophes du XVIIIe siecle", *Revue d'Histoire Litteraire de la France* 35 (1928).

———„Lucrece et les litterateurs, poetes et artistes du XVIIIe siecle", *Revue d'Histoire Litteraire de la France* 37 (1930).

Gabotto, Ferdinando, „L'Epicureismo di Marsilio Ficino", *Rivista di Filosofia Scientifica* 10 (1891), pp. 428-442.

Gallagher, Mary, „Dryden's Translation of Lucretius", *Huntington Library Quarterly* 7 (1968), pp. 19-29.

Gallo, Italo, *Studi di papirologia ercolanese*, M. D'Auria, Napoli, 2002.

Garaudy, Roger, *Marxism in the Twentieth Century*, Charles Scribner's Sons, New York, 1970 [*Marxismul secolului XX*, Editura Politică, București, 1969].

Garin, Eugenio, *Ritratti di Umanisti*, Sansoni, Florența, 1967.

———*La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florența, 1979.

Garrard, Mary D., „Leonardo da Vinci: Female Portraits, Female Nature", în Norma Broude și Mary Garrard, eds., *The Expanding Discourse: Feminism and Art History*, HarperCollins, New York, 1992, pp. 59-85.

Garzelli, Annarosa, *Miniatura Fiorentina del Rinascimento, 1440-1525*, La Nuova Italia, Giunta Regionale Toscana, Florence, 1985.

Ghiselin, Michael T., „Two Darwins: History versus Criticism", *Journal of the History of Biology* 9 (1976), pp. 121-132.

Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vol., Knopf, New York, 1910 [*Istoria declinului și prăbușirii Imperiului Roman*, antologie, trad. rom. și prefață Dan Hurmuzescu, 3 vol., Minerva, București, 1976].

Gigante, Marcello, „Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio", în Gian Carlo Garfagnini, ed., *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascità*, Leo S. Olschki, Florențae, 1988, pp. 367-459.

———*Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*, trad. Dirk Obbink, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.

Gildenhard, Ingo, „Confronting the Beast: From Virgil's Cacus to the Dragons of Cornelis van Haarlem", *Proceedings of the Virgil Society* 25 (2004), pp. 27-48.

Gillett, E.H., *The Life and Times of John Huss*, Gould & Lincoln, Boston, 1863.

Gleason, Maud, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

Goetschel, Willi, *Constituting Critique: Kant's Writing as Critical Praxis*, trad. Eric Schwab, Duke University Press, Durham, NC, 1994.

Goldberg, Jonathan, *The Seeds of Things: Theorizing Sexuality and Materiality in Renaissance Representations*, Fordham University Press, New York, 2009.

Goldsmith, M.M., *Hobbes' Science of Politics*, Columbia University Press, New York, 1966.

Golner, Johannes, *Bayerische Klosterbibliotheken*, Pannonia-Verlag, Freilassing, 1983.

Gombrich, Ernst H., „Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 8 (1945), pp. 7-60.

Gordon, Dane R. și David B. Suits, eds., *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, RIT Cary Graphic Arts Press, Rochester, NY, 2003.

Gordon, Pamela, „Phaeacian Dido: Lost Pleasures of an Epicurean Intertext", *Classical Antiquity* 17 (1998), pp. 188-211.

Grafton, Anthony, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

———*Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997.

———și Ann Blair, eds., *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.

———și Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*; Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986.

Grant, Edward, „Bernhard Pabst: Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters", *Isis* 87 (1996), pp. 345-346.

Greenblatt, Stephen, *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*, Routledge Classics, New York și Londra, 2007.

Greenburg, Sidney Thomas, *The Infinite in Giordano Bruno*, Books, New York, 1978.

Greene, Thomas M., „Ceremonial Closure in Shakespeare's Plays", în Marino și Schlitt, eds., *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Strueuer*, University of Rochester Press, Rochester, NY, 2000, pp. 208-219.

Greetham, David C., *Textual Scholarship: An Introduction*, Garland, New York, 1994.

———*Textual Transgressions: Essays Toward the Construction of a Bibliography*, Garland, New York și Londra, 1998.

Gregory, Joshua, *A Short History of Atomism: From Democritus to Bohr*, A.C. Black, Londra, 1931.

Gregory I, Pope, *Dialogues*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1959.

———*The Letters of Gregory the Great*, trad. John R.C. Martin, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 2004.

Grieco, Allen J., Michael Rocke și Fiorella Gioffredi Superbi, eds., *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, Leo S. Olschki, Florența, 1999.

Gruber, Howard E., *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, pp. 46-73.

Gruen, Erich S., *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, University of California Press, Berkeley, 1984.

Guehenno, Jean, *Jean-Jacques Rousseau*, trad. John Weightman și Doreen Weightman, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1966.

Haas, Christopher, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

Hadot, Pierre, *What Is Ancient Philosophy?*, trad. Michael Chase, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002 [*Ce este filozofie antică?*, trad. rom. Geroge Bondor și Claudiu Tipuriță, Polirom, Iași, 1997].

Hadzsits, George D., *Lucretius and His Influence*, Longmans, Green & Co., New York, 1935.

Haines-Eitzen, Kim, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Hale, John R., ed., *A Concise Encyclopaedia of the Italian Renaissance*, Thames & Hudson, Londra, 1981.

———*The Civilization of Europe in the Renaissance*, HarperCollins, Londra, 1993.

Hall, Rupert, *Isaac Newton, Adventurer in Thought*, Blackwell, Oxford, 1992.

Hamman, A.-G., *L'Épopée du livre: La Transmission des textes anciens, du scribe à l'imprimerie*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1985.

Hankins, James, *Plato in the Italian Renaissance*, E.J. Brill, Leiden, 1990.

———„Renaissance Philosophy Between God and the Devil", în Grieco *et al.*, eds., *Italian Renaissance in the Twentieth Century*, pp. 269-293.

———„Renaissance Humanism and Historiography Today", în Jonathan Woolfson, ed., *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, pp. 73-96.

———„Religion and the Modernity of Renaissance Humanism", în Angelo Mazzocco, ed., *Interpretations of Renaissance Humanism*, E.J. Brill, Leiden, 2006, pp. 137-154.

———și Ada Palmer, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide*, Leo S. Olschki, Florența, 2008.

Hardie, Philip R., „Lucretius and the Aeneid", *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford University Press, New York, 1986, pp. 157-240.

———*Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Harris, Jonathan Gil, „Atomic Shakespeare", *Shakespeare Studies* 30 (2002), pp. 47-51.

Harris, William V., *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001.

Harrison, Charles T., *Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

———„The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century", *Harvard Studies in Classical Philology* 45 (1934), pp. 1-79.

Harrison, Edward, „Newton and the Infinite Universe", *Physics Today* 39 (1986), pp. 24-32.

Hay, Denys, *The Italian Renaissance in Its Historical Background*, Cambridge University Press, Cambridge.

Heller, Agnes, *Renaissance Man*, trad. Richard E. Allen, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1978; orig. maghiar, 1967.

Herbert, Gary B., *The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, University of British Columbia Press, Vancouver, 1989.

Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution*, W. W. Norton & Co, New York, 1968.

Hine, William, „Inertia and Scientific Law in Sixteenth-Century Commentaries on Lucretius“, *Renaissance Quarterly* 48 (1995), pp. 728-741.

Hinnant, Charles, *Thomas Hobbes*, Twayne Publishers, Boston, 1977.

Hirsch, David A. Hedrich, „Donne's Atomies and Anatomies: Deconstructed Bodies and the Resurrection of Atomic Theory“, *Studies in English Literature, 1500-1900*, 31 (1991), pp. 69-94.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

———*The Elements of Law Natural and Politic: Human Nature, De Corpore Politico, Three Lives*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Hoffmann, Banesh, *Albert Einstein, Creator and Rebe*, Viking Press, New York, 1972.

Holzherr, George, *The Rule of Benedict: A Guide to Christian Living, with Commentary by George Holzherr, Abbot of Einsiedeln*, Four Courts Press, Dublin, 1994.

Home, Herbert, *Alessandro Filipepi, Commonly Called Sandro Botticelli, Painter of Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Hubbard, Elbert, *Journeys to Homes of Eminent Artists*, Roycrafters, East Aurora, NY, 1901.

———*Humanism and Liberty: Writings on Freedom from Fifteenth-Century Florence*, trad. și ed. Renee Neu Watkins, University of South Carolina Press, Columbia, SC, 1978.

Hutcheon, Pat Duffy, *The Road to Reason: Landmarks in the Evolution of Humanist Thought*, Canadian Humanist Publications, Ottawa, 2001.

Hutchinson, Lucy, *Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius: De rerum natura*, ed. Hugh de Quehen, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.

Hyde, William de Witt, *From Epicurus to Christ: A Study in the Principles of Personality*, Macmillan, New York, 1908.

Impey, Chris, „Reacting to the Size and the Shape of the Universe“, *Mercury* 30 (2001).

Isidore din Sevilia, *The Etymologies of Isidore of Seville*, ed. Stephen A. Barney *et al.*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Jacquot, J., „Thomas Harriot's Reputation for Impiety", *Notes and Records of the Royal Society* 9 (1951-52), pp. 164-187.

Jayne, Sears, *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford University Press, Oxford, 1963.

Jefferson, Thomas, *Papers*, Princeton University Press, Princeton, 1950.

———*Writings*, Viking Press, New York, 1984.

Jerome, St., *Select Letters of St. Jerome*, trad. F.A. Wright. William Heinemann, Londra, 1933.

———*The Letters of St. Jerome*, trad. Charles Christopher Mierolo, Newman Press, Westminster, MD, 1963.

John, episcop de Nikiu, *The Chronicle*, trad. R.H. Charles, Williams &Norgate, Londra, 1916.

John of Salisbury, *Entheticus, Maior and Minor*, ed. Jan van Laarhoven, E.J. Brill, Leiden, 1987.

Johnson, Elmer D., *History of Libraries in the Western World*, Scarecrow Press, Metuchen, NJ, 1970.

Johnson, W.R., *Lucretius and the Modern World*, Duckworth, Londra, 2000.

Jones, Howard, *The Epicurean Tradition*, Routledge, Londra, 1989.

Jordan, Constance, *Pulci's Morgante: Poetry and History in Fifteenth-Century Florence*, Folger Shakespeare Library, Washington, DC, 1986.

Joy, Lynn S., „Epicureanism in Renaissance Moral and Natural Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), pp. 573-583.

Judd, John, *The Coming of Evolution: The Story of a Great Revolution in Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1910.

Kaczynski, Bernice M., *Greek in the Carolingian Age: The St. Gall Manuscripts*, Medieval Academy of America, Cambridge, MA, 1988.

Kain, Philip J., *Marx' Method, Epistemology and Humanism*, D. Reidel, Dordrecht, 1986.

Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1972.

Kantorowicz, Ernst H., „The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art", în Millard Meiss, ed., *Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York University Press, New York, 1961, pp. 267-279.

Kargon, Robert Hugh, *Atomism in England from Harlot to Newton*, Clarendon Press, Oxford, 1966.

Kaster, Robert A., *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1988.
Kemp, Martin, *Leonardo da Vinci, the Marvelous Works of Nature and Man*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981.
———*Leonardo*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
Kemple, Thomas, *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market, and the „Grundrisse"*, Stanford University Press, Stanford, 1995
Kenney, E.J., *Lucretius*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
Kidwell, Carol, *Marullus: Soldier Poet of the Renaissance*, Duckworth, London, 1989.
Kitts, Eustace J., *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa (Afterward Pope John the Twenty-Third)*, Archibald Constable & Co., Londra, 1908.
———*Pope John the Twenty-Third and Master John Hus of Bohemia*, Constable & Co., London, 1910.
Kivisto, Sari, *Creating Anti-Eloquence: Epistolae Obscurorum Virorum and the Humanist Polemics on Style*, Finnish Society of Sciences and Letters, Helsinki, 2002.
Kohl, Benjamin G., *Renaissance Humanism, 1300-1550: A Bibliography of Materials in English*, Garland, New York și Londra, 1985.
Kors, Alan Charles, „Theology and Atheism in Early Modern France", în Grafton and Blair, ed., *Transmission of Culture in Early Modern Europe*, pp. 238-275.
Korsch, Karl, *Karl Marx*, John Wiley & Sons, New York, 1938.
Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1957 [*De la lumea închisă la universul infinit*, trad. rom. Vasile Tonoiu, Humanitas, București, 1997].
Krause, Ernst, *Erasmus Darwin*, trad. W.S. Dallas, John Murray, Londra, 1879.
Krautheimer, Richard, *Rome: Profile of a City, 312-1308*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Harper, New York, 1961.
———*Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, Harper, New York, 1972.
———*Renaissance Thought and the Arts: Collected Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1965, 1980
———și Philip P. Wiener, ed., *Renaissance Essays*, Harper, New York, 1968.

Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, New York, 2001.

Lachs, John, „The Difference God Makes“, *Midwest Studies in Philosophy* 28 (2004), pp. 183-194.

Lactantius, „A Treatise on the Anger of God, Addressed to Donatus“, în Rev. Alexander Roberts și James Donaldson, ed., trad.William Fletcher, *The Works of Lactantius*, Vol. II., T. & T. Clark, Edinburgh, 1871, pp. 1-48.

Lange, Frederick Albert, *The History of Materialism: and Criticism of Its Present Importance*, trad. Ernest Chester Thomas, intro. Bertrand Russell, K. Paul, Trench, Trubner, Londra; Harcourt, Brace, New York, 1925.

Leff, Gordon, *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*, Ashgate, Aldershot, UK și Burlington, VT, 2002.

Le Goff, Jacques, *The Medieval Imagination*, trad. Arthur Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago, 1985 [*Imaginarul medieval*, trad. rom. Marina Rădulescu, Meridiane, București, 1991].

Leonardo da Vinci, *The Notebooks*, New American Library, New York, 1960.

Leonardo da Vinci, *The Literary Works of Leonardo*, ed. Jean Paul Richter, University of California Press, Berkeley, 1977 [*Scrieri literare*, trad. rom. Ovidiu Drimba, Albatros, București, 1978].

Leto, Pomponio, *Lucrezio*, ed. Giuseppe Solaro, Sellerio, Palermo, 1993.

Levine, Norman, *The Tragic Deception: Marx Contra Engels*, Clio Books, Oxford, 1975.

Lezra, Jacques, *Unspeakable Subjects: The Genealogy of the Event in Early Modern Europe*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

Lightbrown, R.W., *Botticelli: Life and Work*, Abbeville Press, New York, 1989.

Loftier, Dr. Klemens, *Deutsche Klosterbibliotheken*, Cologne: J.P. Bachman, 1918.

Long, A.A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, ediția a doua, University of California Press, Berkeley, 1987

——— și D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Longo, Susanna Gamhino, *Lucrece et Epicure à la Renaissance italienne*, Honoré Champion, Paris, 2004.

Lucretius, *On the Nature of Things*, trad. W.H.D. Rouse, rev. Martin F. Smith, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1924, rev. 1975.

———*De Rerum Natura,* ed. Cyril Bailey, 3 vol., Oxford University Press, Oxford, 1963.

———*The Nature of Things,* trad. Frank O. Copley, W.W. Norton & Company, New York, 1977 [*Poemul naturii,* trad. rom. D. Murărașu, Minerva, București, 1981].

———*On the Nature of Things,* trad. Anthony M. Esolen, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995.

———*On the Nature of the Universe,* trad. Ronald Melville, Oxford University Press, Oxford: 1997.

———*On the Nature of Things,* trad. Martin Ferguson Smith, Sphere Books, Londra, 1969; trad. rev. Hackett, Indianapolis, 2001.

———*TheNature of Things,* trad. A.E. Stallings, Penguin, Londra, 2007.

———*De Rerum Natura,* trad. David R. Slavitt, University of California Press, Berkeley, 2008.

Lund, Vonne, Raymond Anthony și Helena Rocklinsberg, „The Ethical Contract as a Tool in Organic Animal Husbandry", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 17 (2004), pp. 23-49.

Luper-Foy, Steven, „Annihilation", *Philosophical Quarterly* 37 (1987), pp. 233-252.

Macleod, Roy, ed., *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World,* I.B. Tauris, Londra, 2004.

MacPhail, Eric, „Montaigne's New Epicureanism", *Montaigne Studies* 12 (2000), pp. 91-103.

Madigan, Arthur, „Commentary on Politis", *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18 (2002).

Maglo, Koffi, „Newton's Gravitational Theory by Huygens, Varignon, and Maupertuis: How Normal Science May Be Revolutionary", *Perspectives on Science,* 11 (2003), pp. 135-169.

Mah, Harold, *The End of Philosophy, the Origin of „Ideology",* University of California Press, Berkeley, 1987.

Maiorino, Giancarlo, *Leonardo da Vinci: The Daedalian Mythmaker,* Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1992.

Malcolm, Noel, *Aspects of Hobbes,* Oxford University Press, New York, 2002.

Marino, Joseph și Melinda W. Schlitt, eds., *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever,* University of Rochester Press, Rochester, NY, 2000.

Markus, R.A., *The End of Ancient Christianity,* Cambridge University Press, Cambridge și New York, 1990.

Marlowe, Christopher, *The Complete Poems and Translations*, ed. Stephen Orgel, Penguin Books, Harmondsworth, UK și Baltimore, 1971.

Marsh, David, *The Quattrocento Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge, MA și Londra, 1980.

Martin, Alain and Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Walter de Gruyter; Bibliotheque Nationale et Universitaire de Strasbourg, Berlin și New York, 1999.

Martin, John Jeffries, *Myths of Renaissance Individualism*, Palgrave, Houndmills, Basingstoke, UK, 2004.

Martindale, Charles, *Latin Poetry and the Judgement of Taste*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Marlines, Lauro, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

———*Scourge and Fire: Savonarola and Renaissance Florence*, Jonathan Cape, Londra, 2006.

Manillo, Michele, *Inni Naturali*, trad. Doratella Coppini, Casa Editrice le Lettere, Florența, 1995.

Marx, Karl and Frederick Engels, *Collected Works*, trad. Richard Dixon, International Publishers, New York, 1975.

———*On Literature and Art*, Progress Publishers, Moscova, 1976.

Masters, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 1968.

———„Gradualism and Discontinuous Change", în Albert Somit și Steven Peterson, eds., *The Dynamics of Evolution*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1992.

Mayo, Thomas Franklin, *Epicurus in England (1650-1725)*, Southwest Press, Dallas, 1934.

McCarthy, George, *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*, Rowman & Littlefield, Savage, MD, 1990.

McDowell, Gary și Sharon Noble, eds., *Reason and Republicanism: Thomas Jefferson's Legacy of Liberty*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1997.

McGuire, J.E. și P.M. Rattansi, „Newton and the Pipes of Pan", *Notes and Records of the Royal Society of London* 21 (1966), pp. 108-143.

McKitterick, Rosamond, „Manuscripts and Scriptoria in the Reign of Charles the Bald, 840-877", *Giovanni Scoto nel suo tempo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989, pp. 201-237.

———„Le Rôle culturel des monastères dans les Royaumes Carolingiens du VIIIe au Xe siècle", *Revue Bénédictine* 103 (1993), pp. 117-130.

———*Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Variorum, Aldershot, UK, 1994

——— ed., *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

McKnight, Stephen A., *The Modern Age and the Recovery of Ancient Wisdom: A Reconsideration of Historical Consciousness, 1450-1650*, University of Missouri Press, Columbia, MO, 1991.

McLellan, David, *The Thought of Karl Marx*, Harper & Row, New York, 1971.

McNeil, Maureen, *Under the Banner of Science: Erasmus Darwin and His Age*, Manchester University Press, Manchester, 1987.

Meikle, Scott, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Duckworth, Londra, 1985.

Melzer, Arthur M., *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Merryweather, F. Somner, *Bibliomania in the Middle Ages*, Woodstock Press, Londra, 1933.

Michel, Paul-Henri, *The Cosmology of Giordano Bruno*, trad. R.E.W. Maddison, Hermann Paris; Cornell University Press, Ithaca, NY, 1973.

Miller, Charles A., *Jefferson and Nature: An Interpretation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

Moffitt, John F., „The *Evidentia* of Curling Waters and Whirling Winds: Leonardo's *Ekphraseis* of the Latin Weathermen", *Leonardo Studies* 4 (1991), pp. 11-33.

Molho, Anthony *et al.*, „Genealogy and Marriage Alliance: Memories of Power in Late Medieval Florence", în Cohn și Epstein, eds., *Portraits of Medieval and Renaissance Living*, pp. 39-70.

Morel, Jean, „Recherches sur les sources du discours sur l'inegalite", *Annales* 5 (1909), pp. 163-164.

Mortara, Elena, „The Light of Common Day: Romantic Poetry and the Everydayness of Human Existence", în Riccardo Dottori, ed., *The Legitimacy of Truth*, Lit Verlag, Roma, 2001.

Muller, Conradus, „De Codicum Lucretii Italicorum Origine", *Museum Helveticum: Revue Suisse pour l'Etude de l'Antiquite Classique* 30 (1973), pp.166-178.

Mundy, John Hine și Kennerly M. Woody, eds., trad. Louise Ropes Loomis, *The Council of Constance: The Unification of the Church*, Columbia University Press, New York și Londra, 1961.

Murphy, Caroline P., *The Pope's Daughter*, Faber & Faber, London, 2004.

Murray, Alexander, „Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy“, în C.J. Cuming și Derek Baker, eds., *Popular Belief and Practice*, Studies in Church History 8, Syndics of the Cambridge University Press, 1972, Londra, pp. 83-106.

———„Confession as a Historical Source in the Thirteenth Century“, în R.H.C. Davis și J.M. Wallace-Hadrill, eds., *The Writing of History in the Middle Ages: Essays Presented to Richard William Southern*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 275-322.

———„The Epicureans“, in Piero Boitani și Anna Torti, eds., *Intellectuals and Writers in Fourteenth-Century Europe*, Günter Narr, Tubingen, 1986, pp. 138-163.

Nelson, Eric, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Neugebauer, O., *The Exact Sciences in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1952.

Newton, Isaac, *Correspondence of Isaac Newton*, H.W. Turnbull *et al.*, ed., 7 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1959-1984.

Nicholls, Mark, „Percy, Henry“, *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004-2007.

Nichols, James, *Epicurean Political Philosophy: The* De Rerum Natura *of Lucretius*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1976.

Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2009, pp. 140-191.

Oberman, Heiko, *The Dawn of the Reformation*, William Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI, 1986.

Olsen, B. Munk, *L'Etude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siecles*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1985.

O'Malley, Charles și J.B. Saunders, *Leonardo da Vinci on the Human Body: The Anatomical, Physiological, and Embryological Drawings of Leonardo da Vinci*, Greenwich House, New York, 1982.

O'Malley, John W., Thomas M. Izbicki și Gerald Christianson, eds., *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, E.J. Brill, Leiden, 1993.

Ordine, Nuccio, *Bruno and the Philosophy of the Ass*, trad. Henryk Baraanski în colab. cu Arielle Saiber, Yale University Press, New Haven, CT, 1996 [*Cabala măgarului*, trad. rom. Aurora Martin, Humanitas, București, 2004].

Origen, *Origen Against Celsus*, trad. Rev. Frederick Crombie, în *Anti-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the*

Fathers Down to A.D. 325, ed. Rev. Alexander Roberts și James Donaldson, vol. 23., T. & T. Clark, Edinburgh, 1872.

Osborn, Henry Fairfield, *From the Greeks to Darwin: The Development of the Evolution Idea Through Twenty-Four Centuries*, Charles Scribner's Sons, New York, 1929.

Osler, Margaret, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

———ed., *Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Osler, Sir William, „Illustrations of the Book-Worm", *Bodleian Quarterly Record*, 1 (1917), pp. 355-357

Otte, James K., „Bernhard Pabst, *Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters*", *Speculum* 71 (1996), pp. 747-749.

Overbye, Dennis, „Human DNA, the Ultimate Spot for Secret Messages (Are Some There Now?)", *The New York Times*, 26 iunie 2007, p. D4.

Overhoff, Jürgen, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2000.

Pabst, Bernhard, *Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.

Palladas, *Poems*, trad. Tony Harrison, Anvil Press Poetry, Londra, 1975.

Panofsky, Erwin, *Renaissance and Renascences in Western Art*, 2 vol. Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1960 [*Renaștere și renașteri în arta occidentală*, trad. rom. Sorin Mărculescu, Meridiane, București, 1974].

Parkes, M.B., *Scribes, Scripts and Readers: Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*, Hambledon Press, Londra, 1991.

Parsons, Edward Alexander, *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenic World: Its Rise, Antiquities, and Destructions*, American Elsevier Publishing Co., New York, 1952.

Partner, Peter, *Renaissance Rome, 1500-1559: A Portrait of a Society*, University of California Press, Berkeley, 1976.

———*The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Paterson, Antoinette Mann, *The Infinite Worlds of Giordano Bruno*, Thomas, Springfield, IL, 1970.

Patschovsky, Alexander, *Quellen zur Bohmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, Hermann Bohlaus Nachfolger, Weimar, 1979.

Paulsen, Friedrich, *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*, trad. J.E. Creighton și Albert Lefevre, Frederick Ungar, New York, 1963.

Payne, Robert, *Marx*, Simon & Schuster, New York, 1968.

Peter of Mldonovice, *John Hus at the Council of Constance*, trad. Matthew Spinka, Columbia University Press, New York, 1965.

Petrucci, Armando, *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture*, trad. Charles M. Kadding, Yale University Press, New Haven și Londra, 1995.

Pfeiffer, Rudolf, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

Philippe, J., „Lucrece dans la theologie chretienne du IIIe au XIIIe siecle et specialement dans les Ecoles Carolingiennes“, *Revue de l'Histoire des Religions* 33 (1896) pp. 125-162.

Philodemus, *On Choices and Avoidances*, trad. Giovanni Indelli și Voula Tsouna-McKirahan, Bibliopolis, Napoli, 1995.

———[Filodemo]. *Memoire Epicuree*, Bibliopolis, Napoli, 1997.

———*Acts of Love: Ancient Greek Poetry from Aphrodite's Garden*, trad. George Economou, Modern Library, New York, 2006.

———*On Rhetoric: Books 1 and 2*, trad. Clive Chandler, Routledge, New York, 2006.

Poggio Bracciolini 1380-1980: Nel VI centenario della nascità, Sansoni, Florența, 1982.

Politis, Vasilis, „Aristotle on Aporia and Searching in Metaphysics“, *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18 (2002), pp. 145-174.

Porter, James, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford University Press, Stanford, 2000.

Primavesi, Oliver, „Empedocles: Physical and Mythical Divinity“, în Patricia Curd și Daniel W. Graham, eds., *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2008, pp. 250-283.

Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, Confessori, Missionari*, Giulio Einaudi, Torino, 1996.

Putnam, George Haven, *Books and Their Makers During the Middle Ages*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1898.

Puyo, Jean, *Jan Hus: Un drame au cœur de l'Eglise*, Desclee de Brouwer, Paris, 1998.

Rattansi, Piyo, „Newton and the Wisdom of the Ancients“, în John Fauvel, ed., *Let Newton Be!*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Redshaw, Adrienne M., „Voltaire and Lucretius“. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 189 (1980), pp. 19-43.

Reti, Ladislao, *The Library of Leonardo da Vinci*, Zeitlin & Ver-Brugge, Los Angeles, 1972.

Reynolds, L.D., *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Clarendon Press, Oxford, 1983

——— și N.G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford University Press, Londra, 1968.

Reynolds, Susan, „Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism“, *Transactions of the Royal Historical Society* 1 (1990), pp. 21-41.

Rich, Susanna, „De Undarum Natura: Lucretius and Woolf in *The Waves*“, *Journal of Modern Literature* 23 (2000), pp. 249-257.

Richard, Carl, *The Founders and the Classics: Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1994.

Riche, Pierre, *Education and Culture in the Barbarian West Sixth Through Eighth Centuries,* trad. John J. Cotren, University of South Carolina Press, Columbia, SC, 1976.

Richental, Ulrich von, *Chronik des Konstanzer Konzils 1414-1418,* F. Bahn, Kostanz, 1984.

Richter, J.P., *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, Dover Books, New York, 1970.

Richter, Simon, *Laocoon's Body and the Aesthetics of Pain: Winckelmann, Lessing, Herder, Moritz, Goethe*, Wayne State University Press, Detroit, 1992.

Roche, J.J. „Thomas Harriot“, *Oxford Dictionary of National Biography* (2004), p. 6.

Rochot, Bernard, *Les travaux de Gassendi: sur Epicure et sur l'atomisme 1619-1658,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1944.

Rosenbaum, Stephen, „How to Be Dead and Not Care“, *American Philosophical Quarterly* 23 (1986), pp. 21-39.

———„Epicurus and Annihilation“, *Philosophical Quarterly* 39 (1989), pp. 81-90.

———„The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death“, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1989), pp. 353-373.

———„Epicurus on Pleasure and the Complete Life“, *The Monist*, 73 (1990), pp. 21-39.

Rosler, Wolfgang, „Hermann Diels und Albert Einstein: Die Lukrez-Ausgabe von 1923/24“, *Hermann Diels (1848-1922) et la*

science de l'Antiquite, Entretiens sur l'Antiquite Classique, Geneva: 1998.

Rowland, Ingrid D., *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2008.

Ruggiero, Guido, ed., *A Companion to the Worlds of the Renaissance*, Blackwell, Oxford, 2002.

Ryan, Lawrence V., „Review of *On Pleasure* by Lorenzo Valla", *Renaissance Quarterly* 34 (1981), pp. 91-93.

Sabbadini, Remigio, *Le Scoperte dei Codici Latini e Greci ne' Secoli XIVe XV*, Sansoni, Florența, 1905.

Saiher, Arielle și Stefano Ugo Baldassarri, ed., *Images of Quattrocento Florence: Selected Writings in Literature, History, and Art*, Yale University Press, New Haven, 2000.

Santayana, George, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1947.

Schmidt, Albert-Marie, *La Poesie scientifique en France au seizieme siecle*, Albin Michel, Paris, 1939.

Schofield, Malcolm și Gisela Striker, eds., *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1986.

Schottenloher, Karl, *Books and the Western World: A Cultural History*, trad. William D. Boyd și Irmgard H. Wolfe, McFarland & Co., Jefferson, NC, 1989.

Sedley, David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Segal, C., *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Seznec, Jean, *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, trad. Barbara F. Sessions, Harper & Row, New York, 1953.

Shapin, Steven și Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

Shea, William, „Filled with Wonder: Kant's Cosmological Essay, the Universal Natural History and Theory of the Heavens", în Robert Butts, ed., *Kant's Philosophy of Physical Science*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1986.

Shell, Susan, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Shepherd, Win, *Life of Poggio Bracciolini*, Longman *et al.*, Liverpool, 1837.

Shirley, J.W., *Thomas Harriot: A Biography*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

———ed., *Thomas Harriot: Renaissance Scientist*, Clarendon Press, Oxford, 1974.

Sider, David, *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, J. Paul Getty Museum, Los Angeles, 2005.

———ed. și trad., *The Epigrams of Philodemos*, Oxford University Press, New York, 1997.

Sikes, E.E., *Lucretius, Poet and Philosopher*, Russell & Russell, New York, 1936.

Simonetta, Marcello, *Rinascimento segreto: Il mondo del Segretario da Petrarca a Machiavelli*, Franco Angeli, Milano, 2004.

Simons, Patricia, „A Profile Portrait of a Renaissance Woman in the National Gallery of Victoria", *Art Bulletin of Victoria* [Australia] 28 (1987), pp. 34-52.

———„Women in Frames: The Gaze, the Eye, the Profile in Renaissance Portraiture", *History Workshop Journal* 25 (1988), pp. 4-30.

Singer, Dorothea, *Giordano Bruno: His Life and Thought*, H. Schuman, New York, 1950.

Smahel, Frantisek, ed., *Häresie und vorzeitige Reformation im Spatmittelatler*, R. Oldenbourg, München, 1998.

Smith, Christine și Joseph F. O'Connor, „What Do Athens and Jerusalem Have to Do with Rome? Giannozzo Manetti on the Library of Nicholas V", în Marino și Schlitt, ed., *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Strueuer*, University of Rochester Press, Rochester, NY, 2000, pp. 88-115.

Smith, Cyril, *Karl Marx and the Future of the Human*, Lexington Books, Lanham, MD, 2005.

Smith, John Holland, *The Great Schism, 1378*, Hamish Hamilton, Londra, 1970.

Smith, Julia M.H., *Europe After Rome: A New Cultural History, 500-1000*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Smuts, R. Malcolm, ed., *The Stuart Court and Europe: Essays in Politics and Political Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Snow-Smith, Joanne, *The Primavera of Sandro Botticelli: A Neoplatonic Interpretation*, Peter Lang, New York, 1993.

Snyder, Jane Mcintosh, „Lucretius and the Status of Women", *The Classical Bulletin* 53 (1976), pp. 17-19.

———*Puns and Poetry in Lucretius'* De Rerum Natura, B.R. Gruner, Amsterdam, 1980.

Snyder, Jon R., *Writing the Scene of Speaking: Theories of Dialogue in the Late Italian Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, 1989.

Spencer, T.J.B., „Lucretius and the Scientific Poem in English", în D.R. Dudley, ed., *Lucretius*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1965, pp. 131-164.

Spinka, Matthew, *John Hus and the Czech Reform*, Archon Books, Hamden, CT, 1966.

———*John Hus: A Biography*, Princeton University Press, Princeton, 1968.

Stanley, John L., *Mainlining Marx*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 2002.

Stevenson, J., ed., *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337*, SPCK, Londra, 1987.

Stringer, Charles L., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, State University of New York Press, Albany, 1977.

———*The Renaissance in Rome*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

Stites, Raymond, „Sources of Inspiration in the Science and Art of Leonardo da Vinci", *American Scientist* 56 (1968), pp. 222-243.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

Struever, Nancy S. „Historical Priorities", *Journal of the History of Ideas* 66 (2005), p. 16.

Stump, Phillip H., *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, E.J. Brill, Leiden, 1994.

Surtz, Edward L., „Epicurus in Utopia", *ELH: A Journal of English Literary History* 16 (1949), pp. 89-103.

———*The Praise of Pleasure: Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1957.

Symonds, John Addington, *The Renaissance in Italy*, Smith, Elder & Co., London, 1875-1886.

———*Renaissance in Italy*, Vol. 3: *The Fine Arts*, Smith, Elder & Co., London, 1898.

Tafuri, Manfredo, *Interpreting the Renaissance: Princes, Cities, Architects*, trad. Daniel Sherer, Yale University Press, New Haven, 2006.

Teodoro, Francesco di şi Luciano Barbi, „Leonardo da Vinci: Del riparo a' terremoti", *Physis: Rivista Internazionale di Storia della Scienza* 25 (1983), pp. 5-39.

Tertullian, *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus*, 3 vol., T. &T. Clark, Edinburgh, 1869-1870.

———*Concerning the Resurrection of the Flesh*, SPCK, Londra, 1922.

———*Ante-Nicene Fathers*, ed. A. Roberts şi J. Donaldson, vol. 4., Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI, 1951.

———*Tertullian's Treatise on the Incarnation*, SPCK, Londra, 1956.

———*Disciplinary, Moral and Ascetical Works*, trad. Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly şi Edwin A. Quain, Fathers of the Church, New York, 1959.

———*Treatises on Penance*, trad. William P. Le Saint, Newman Press, Westminster, MD, 1959.

———*Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*, Robert D. Sider, ed., Catholic University of America, Washington, DC, 2001.

Tertulliano, *Contro gli eretici*, Citta Nuova, Roma, 2002.

Thatcher, David S., *Nietzsche in England 1890-1914*, University of Toronto Press, Toronto, 1970.

Thompson, James Westfall, *The Medieval Library*, University of Chicago Press, Chicago, 1939.

———*Ancient Libraries*, University of California Press, Berkeley, 1940.

Tielsch, Elfriede Walesca, „The Secret Influence of the Ancient Atomistic Ideas and the Reaction of the Modern Scientist under Ideological Pressure", *History of European Ideas* 2 (1981), pp. 339-348.

Toynbee, Jocelyn şi John Ward Perkins, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, Pantheon Books, New York, 1957, pp. 109-117.

Trinkaus, Charles, *In Our Image and Likeness*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

———„Machiavelli and the Humanist Anthropological Tradition", în Marino şi Schlitt, eds., *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History*, University of Rochester Press, Rochester, NY, 2000, pp. 66-87.

Tuma, Kathryn A., „Cezanne and Lucretius at the Red Rock", *Representations* 78 (2002), pp. 56-85.

Turberville, S., *Medieval Heresy and the Inquisition*, Archon Books, Londra şi Hamden, CT, 1964.

Turner, Frank M., „Lucretius Among the Victorians“, *Victorian Studies* 16 (1973), pp. 329-348.

Turner, Paul, „Shelley and Lucretius“, *Review of English Studies* 10 (1959), pp. 269-282.

Tyndall, John, „The Belfast Address“, *Fragments of Science: A Series of Detached Essays, Addresses and Reviews*, D. Appleton & Co., New York, 1880, pp. 472-523.

Ullman, B.L., *Studies in the Italian Renaissance*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1955.

Vail, Amy, ed., „Albert Einstein's Introduction to Diels' Translation of Lucretius“, *The Classical World* 82 (1989), pp. 435-436.

Valla, Lorenzo, *De vero falsoque bono*, trad. și ed. Maristella de Panizza Lorch, Adriatica, Bari, 1970.

———*On Pleasure*, trad. A. Kent Hieatt și Maristella Lorch, Abaris Books, New York, 1977, pp. 48-325.

Vasari, Giorgio, *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects*, Philip Lee Warner, Londra, 1912 [*Viețile celor mai de seamă pictori, sculptori și arhitecți*, trad. rom. Ștefan Crudu, 2 vol., Meridiane, București, 1962].

———*The Lives of the Artists*, trad. Julia Conaway Bondanella și Peter Bondanella, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Vespasiano, *The Vespasiano Memoirs: Lives of Illustrious Men of the XVth Century*, trad. William George și Emily Waters, Harper & Row, New York, 1963.

Vergiliu, *Virgil's Georgics*, trad. John Dryden, Euphorion Books, Londra, 1949.

Wade, Nicholas, „Humans Have Spread Glohally, and Evolved Locally“, *The New York Times*, 26 iunie 2007, p. D3.

Wakefield, Walter L., „Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century“, *Medievalia et Humanistica* 4 (1973), pp. 25-35.

Walser, Ernst, *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, Georg Olms, Hildesheim, 1974.

Warburg, Aby, *Sandro Botticellis Geburt der Venus und Frühling: Eine Untersuc-hung über die Vorstellungen von derAntike in der Italienischen Frührenaissance*, Verlag von Leopold Voss, Hamburg & Leipzig, 1893.

———*The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance*, trad. David Britt, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, Los Angeles, 1999, pp. 88-156.

Ward, Henshaw, *Charles Darwin: The Man and His Warfare*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1927.
Wehh, Clement, *Kant's Philosophy of Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1926.
Weiss, Harry B. și Ralph H. Carruthers, *Insect Enemies of Books*, New York Public Library, New York, 1937.
Weiss, Roberto, *Medieval and Humanist Greek*, Antenore, Padova, 1977.
Wenley, R.M., *Kant and His Philosophical Revolution*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1910.
———*The Spread of Italian Humanism*, Hutchinson University London, Library, 1964.
———*The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Blackwell, Oxford, 1969.
West, David, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, University of Oklahoma Press, Norman, 1969.
Westfall, Richard, „The Foundations of Newton's Philosophy of Nature", *British Journal for the History of Science,* 1 (1962), pp. 171-182.
White, Michael, *Leonardo, the First Scientist*, St. Martin's Press, New York, 2000.
Whyte, Lancelot, *Essay on Atomism: From Democritus to 1960*, Wesleyan University Press, Middletown, CT, 1961.
Wilde, Lawrence, *Ethical Marxism and Its Radical Critics*, Macmillan Press, Houndmills, Basingstoke, UK, 1998.
Wilford, John Noble, „The Human Family Tree Has Become a Bush with Many Branches", *The New York Times*, 26 iunie 2007, pp. D3, D10.
Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Penguin Books, Harmondsworth, UK, 1967.
Witt, Ronald G., „The Humanist Movement", în Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman și James D. Tracy, ed., *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, E.J. Brill, 1995, Leiden și New York: pp. 93-125.
———*„In the Footsteps of the Ancients": The Origins of Humanism from Lovato to Brum, Studies in Medieval and Reformation Thought*, ed. Heiko A. Oberman, vol. 74, E.J. Brill, Leiden, 2000.
Woolf, Greg și Alan K. Bowman, ed., *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Yarbrough, Jean, *American Virtues: Thomas Jefferson on the Character of a Free People*, University Press of Kansas, Lawrence, 1998.

Yashiro, Yukio, *Sandro Botticelli and the Florentine Renaissance*, Hale, Cushman, & Flint, Boston, 1929.

Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1964.

Yatromanolakis, Dimitrios și Panagiotis Roilos, *Towards a Ritual Poetics*, Foundation of the Hellenic World, Atena, 2003.

Yoon, Carol Kaesuk, „From a Few Genes, Life's Myriad Shapes", *The New York Times*, 26 iunie 2007, pp. D1, D4-D5.

Zimmer, Carl, „Fast-Reproducing Microbes Provide a Window on Natural Selection", *The New York Times*, 26 iunie 2007, pp. D6-D7

Zorzi, Andrea și William J. Connell, eds., *Lo Stato Territoriale Fiorentino (Secoli XIV—XV): Ricerche, Linguaggi, Confronti*, Pisa, 2001.

Zwijnenberg, Robert, *The Writings and Drawings of Leonardo da Vinci: Order and Chaos in Early Modern Thought*, trad. Caroline A. van Eck, Cambridge University Press, New York, 1999.

[illegible]

Indice

Cuprins

„Cea mai frumoasă și mai lămuritoare istorie a Renașterii." — *Kirkus Reviews*

„Este cu putință ca un poem să schimbe lumea? Stephen Greenblatt ne povestește cum a ajuns până la noi textul antic care a zguduit din temelii Europa renascentistă și a inspirat idei șocant de moderne." — *Newsweek*

„*Clinamen. Cum a început Renașterea* este relatarea pasionantă a unei întâmplări adevărate care a modificat ireversibil cursul istoriei. Cu cât te adâncești în lectura cărții, cu atât povestea devine mai captivantă: paginile din care aflăm cum am ajuns să fim ceea ce suntem astăzi și să trăim în lumea pe care o vedem dinaintea ochilor sunt scrise atât de bine, încât au verva ficțiunii." — *Philadelphia Inquirer*

„În această carte cu adevărat revoluționară, deopotrivă biografie și istorie intelectuală, Greenblatt vorbește despre piatra de temelie pe care s-a ridicat cultura occidentală: căutarea neîntreruptă a adevărului." — *Publishers Weekly*

„Marele merit al lui Stephen Greenblatt este acela de a ne face să simțim din plin forța trecutului de mult apus." — *New York Times*

„Greenblatt reconstituie cu inteligență cea mai răsunătoare vânătoare de cărți din toate timpurile." — *Booklist*